G. V. PLEHANOV

marksist düşüncenin temel meseleleri

SOSYAL YAYINLAR

İÇİNDEKİLER

Kitap hakkında 7

BİRİNCİ KISIM

Marksizmin Temel Meseleleri 21
Notlar . 111

İKİNCİ KISIM

Hegel'in Felsefesi . . 135
Diyalektik ve Mantık . 171

ÜÇÜNCÜ KISIM

Tarih Felsefesine Dair . 187

1. Teolojik tarih anlayışı . 188
2. İdealist tarih anlayışı 195
3. Fransız ihtilâlinden sonraki tepki . 202
4. Saint-Simon'un tarih felsefesi 203
5. Augustin Thierry ile Mignet'in anlayışları . 205
6. Schelling'in tarih felsefesi . . 210
7. Hegel'in tarih felsefesi . 213
8. Marksist tarih anlayışı . 215

Materyalist Tarih Anlayışına Dair . 221

Tarihte Ferdin Rolü . 267

Endeks 319

Aynı yazarın Sosyal Yayınlar arasında çıkan diğer eseri :

SANAT VE SOSYALİZM

Çeviren : S. MİMOĞLU

SOSYAL YAYINLAR No. 8

G. V. PLEHANOV

MARKSİST DÜŞÜNCENİN TEMEL MESELELERİ

Çevirenler:
Selâhattin HİLÂV, Erdem BURİ
Nizamettin BURHAN, Selim MİMOĞLU

1964, İSTANBUL

TAN GAZETESİ VE MATBAASI
İ s t a n b u l — 1 9 6 4

KİTAP HAKKINDA

SOSYAL YAYINLAR, bu kitap ile, Sanat ve Sosyalizm*'den sonra, Plehanov'un yazılarını içinde toplıyan ikinci kitabı Türk okuyuculara sunmuş olmaktadır.* Sanat ve Sosyalizm*'de sosyalist bakımdan sanat meselelerini inceliyen Plehanov, burada sosyalist dünya görüşünün felsefî yanını ilgilendiren düşünce ve araştırmaları ile karşımıza çıkmaktadır.*

Kitap üç kısma ayrılmıştır. Kitaptaki yazıların en uzunu olan Marksizmin Temel Meseleleri *birinci kısmı teşkil etmektedir. Plehanov burada bize diyalektik maddeciliğin "sistemli bir ekspozesi" ni sunuyor. Eser, aynı zamanda, Marx'ın dünya görüşünü sadece onun tarihî ve iktisadî yanlarından ibaret sayıp, bu yanların temeldeki felsefî materyalizm ile bir bütün teşkil ettiğini anlıyamıyan ve anlıyamadıkları için de kendilerine havada asılıymış gibi görünen bu iki yanı o gün için revaçta olan herhangi bir felsefe ile "temellendirmek" hevesine kapılan "tenkitçiler" e karşı bir polemik mahiyetini — Plehanov'un başka eserlerinde de olduğu gibi — taşımaktadır. Plehanov, 56 yıl önce (1908) yayımladığı bu eserinde, Marx'ın dünya görüşüne temel yapılmak istenen felsefeler arasında Kant'ın, Mach'ın, Avenarius'ün, Ostwald'ın felsefelerini sayıyor. Biz bugün bu seriye, son olarak, egzistansiyalizmi de katabiliriz.*

Söz konusu "temel" in gerçekte ne olduğunu gösteren oldukça bol malzeme elde bulunmasına rağmen, bu malzemenin gerektiği gibi değerlendirilememesine başlıca sebep olarak, Plehanov: 1. Hegel felsefesinin; 2. materyalizm tarihinin yeterince bilinmemesini gösteriyor. Halbuki, Hegel felsefesi bilinmeden Marx'ın metodunu kavra-

...ak çok güç olduğu gibi, materyalizmin tarihi bilinmeden de, Marx'ın selefi mesabesinde olan, Feuerbach'ın doktrini hakkında doğru bir fikir edinmeğe imkân yoktur.

Feuerbach, Hegel'in var olan her şeyi düşünceye irca eden mutlak idealizmini tenkit ederek varlıkla düşünce arasındaki münasebeti tersine çeviren ve bu suretle, "idealist filozofların bu en büyüğü" nden sonra, materyalizmi "tekrar tahtına oturtan" filozof olmuştur. Feuerbach, düşünce ile varlık arasındaki hakikî münasebetin şu şekilde ifade edilmesi gerektiğini söylüyordu: süje *olan varlıktır, yoksa düşünce değil; ve düşünce ancak* yüklem'*dir (varlığın yüklemi). Düşünceyi varlık tayin eder, varlığı düşünce tayin etmez.*

Düşünce ile varlık arasındaki bu münasebet ve bu münasebet temeli üzerinde bu iki şey arasındaki birlik (aynılık değil) fikri, Marx'cı materyalizmin (diyalektik materyalizm) esasını teşkil eder. Bu fikir, bir leitmotiv halinde, bütün Meseleler *boyunca muhtelif vesilelerle karşımıza çıkmaktadır.*

Fakat, Feuerbach bir metod olarak diyalektiğin değerini takdir edememiş ve bunu gerektiği gibi kullanamamıştır. Diyalektiğin bir metod olarak materyalizmle mezcedilmesi Marx ve Engels'in başardıkları bir iş olmuştur. Böyle olmakla beraber, Plehanov'un belirttiği gibi, "ancak Feuerbach felsefesinin temel prensipi olan: varlığı şartlandıran düşünce değil, düşünceyi şartlandıran varlıktır prensipinin doğruluğuna inanmış bir insan Hegel diyalektiğini "ayakları üzerine koymağa" [yani onu materyalist bir temele oturtmağa] muktedir olabilirdi."

Feuerbach, diyalektiğin materyalizm için metodolojik önemini kavrıyamadığı gibi, felsefesinin (materyalizmin) temel prensipini insanlık alanına, yani cemiyete ve tarihe konsekan bir şekilde yaymak gücünü de gösterememiştir.

Feuerbach, bütün ideolojilerin izahını "insanın mahiyeti" nde aramak gerektiğine işaret etmişti. "İnsanın mahiyeti" ni ise "camiada, insanın insanla birliğinde" gö-

rüyordu. Tarihin maddeci izahı işte Feuerbach'ın varabildiği bu son hadden itibaren başlar.

Marx daha 1845 yılında: "İnsanın mahiyeti, sosyal münasebetlerin tümüdür" (Feuerbach hakkında tezler) *diyordu.*

Sosyal münasebetler, "Hegel'in, XVIII inci yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürleri gibi, "sivil sosyete" adını verdiği maddî hayat şartlarına kök salmıştır ve sivil sosyete'nin anatomisini onun ekonomisinde aramak lâzımdır" (Ekonomi politiğin tenkidi, *önsöz).*

Şu halde, cemiyetin ekonomik yapısı nedir?

Cemiyetin ekonomik yapısı, onun istihsal münasebetlerinin mecmu heyetidir; ve bu istihsal münasebetleri, istihsal kuvvetlerinin belli bir gelişme derecesine uygun düşer, yani istihsal kuvvetleri tarafından tayin edilir. İstihsal kuvvetleri, insan topluluğunu üzerinde yaşadığı tabiat parçasına bağlıyan direkt bağdır. Plehanov'un, istihsal kuvvetleri ile coğrafî çevre arasındaki münasebete ayrı bir önem verdiği görülmektedir.

Bu ekonomik temele dayanan, ona tâbi olan sosyal münasebetler yapısı veya Plehanov'un deyişiyle "sosyal-politik rejim" üzerinde cemiyetin ruhî hayatı yükselir. Sınıflara bölünmüş topluluklarda aynı şekilde bölümlü bir manzara gösteren bu sosyal psikoloji kısmen, doğrudan doğruya, ekonomik temel; kısmen de, bu ekonomik temele dayanan sosyal-politik rejim tarafından tayin edilir

Nihayet, sosyal psikoloji kendisini çeşitli ideoloji şekillerinde dile getirir.

Materyalizm, ideolojileri izah ederken, bunların aksettirdiği sosyal psikolojiye veya belli bir sınıfın psikolojisine; bu psikolojiyi izah için de, ekonomik gelişmenin meydana getirdiği sosyal yapıya başvurur: düşünceyi tayin eden varlıktır.

Plehanov'un sosyal gelişmeyi tayin eden muhtelif "faktörler" arasındaki karşılıklı münasebetler hakkında söyledikleri, bu konuda hiçbir yanlış anlamaya meydan bırakmıyacak açıklıktadır.

Plehanov, bu konuda tek taraflı anlayışları yererken, tek taraflılığın mahzurlarını gûya ortadan kaldırmak iddiasında olan eklektik görüşlerin hatâsını belirtmekten de geri kalmıyor. Eklektik görüş, çeşitli "sosyal kuvvetler" arasında karşılıklı tesirden bahsederken, bu kuvvetlere vücut veren, bunları bir arada, ayakta tutan ve böylece birbirleri üzerinde karşılıklı tesirlerini mümkün kılan müşterek kökü gözden kaçırmaktadır. Marx'ın tarih anlayışı eklektik değil, monist karakterdedir ve bu monizm, "tarihin biricik muharrik kuvveti espridir" diyen Hegel'in idealist monizminin aksine olarak, materyalist bir monizmdir. Maddeci tarih anlayışı, düşüncenin tarihinin, maddenin tarihi tarafından nasıl tayin edildiğini gösterir.

Tarihin akışını tayin eden sebepler maddî nevidendir; tarih objektif kanunlara göre cereyan eder. Fakat, tarihi yapan insanlardır. İnsanların aksiyon ve özleyişlerinin tarihî hareketin bir "faktörü" olmamasına imkân yoktur. Böylece, hürriyet ile zaruretin münasebetleri ve sosyal teleoloji (sosyal insanın aksiyonlarını sebeplik zaruretin değil de, gayelik zaruretin tayin etmesi) meseleleri ile karşılaşıyoruz. Plehanov, eserinin son bölümlerinde bu meseleleri incelemekte ve materyalist monizm bakımından bunların çözülüş şeklini sunmaktadır.

Plehanov, izahlarında ve ispatlamalarında daima ilmin o zamanki en son verilerine başvurmaktadır. Plehanov'un bunu yaparken gösterdiği takdire değer erüdisyonun okuyucularımızın gözünden kaçmıyacağını tahmin ediyoruz. Bu izah ve ispatların, aradan geçen zaman zarfında ilimlerin ortaya koymuş oldukları yeni yeni buluşlarla tamamlanması gerekli ve mümkün olmakla beraber, ana hatlardaki doğruluk Plehanov'un başka birçok eserine olduğu gibi bu eserine de klâsik bir değer kazandırmıştır.

Metinde sayfa altı notları için yıldız (*) işareti kullanılmıştır. Plehanov'un Meseleler*'in almanca bir tercümesi için kaleme almış olduğu ve numara sırası takip eden notlar ise bu birinci kısmın sonunda toplanmıştır.*

(N. R.) işaretli not ve referanslar, fransızca tercümeyi hazırlıyan yazı heyeti tarafından ilâve edilmiştir.

Kitabın ikinci kısmında yer alan yazılardan Hegel'in Felsefesi *1891 yılında, filozofun 60 ıncı ölüm yıldönümü münasebetiyle yayımlanmıştır. Plehanov bu yazısında Hegel'in tarih felsefesinin materyalist tarih anlayışına kıyasla bir muhasebesini yapmaktadır.*

Hegel diyalektikçi bir düşünürdü; her tarihî fenomeni gelişmesi, yani meydana gelişi ve yok oluşu içinde ele alıyordu. Hegel'e göre, tarih, insanların iradesine, fikir ve kanaatlerine bağlı olmıyan, kendine has bir düzeni bulunan bir prosesüs idi. Hegel, sosyal hayatın çeşitli cephelerini izah ederken bunların birbirleri üzerindeki karşılıklı tesirlerini ileri sürmekle yetinmiyor, bu çeşitli cephelerin müşterek kaynağına yükselmeyi şart sayıyordu.

Başta diyalektik metod olmak üzere, bütün bunlar Hegel'den modern materyalizme miras kalan esaslı düşünce şekilleridir.

Ne var ki, Hegel idealist bir düşünürdü. Ona göre, tarihin insanların iradesine, fikir ve kanaatlerine bağlı olmıyan düzeni, yine de fikir nev'inden bir varlığa bağlıydı. Hegel bu varlığa "Cihan Esprisi" ("Küllî Ruh", "Mutlak Fikir", vs.) adını veriyordu. Hegel'de diyalektik bu Cihan Esprisi'nin hareket ve gelişme kanunlarından başka bir şey değildir. İnsanlık tarihi, Cihan Esprisi'nin zaman içinde kendisini geliştirip gerçekleştirmesi prosesüsüdür. Ve nihayet, sosyal hayatın çeşitli cephelerinin müşterek kaynağı, Cihan Esprisi'nin, tarihî gelişmesi sırasında, içinde tecelli ettiği belli bir "Millî Espri" nin ("Millî Ruh"-un) özelliklerinde aranmalıdır.

Hegel'in espri (ruh) felsefesi tarihin muşahhas maddesi dışında, önceden spekülâtif olarak hazırlanmış olduğundan, insanlık tarihini tümüyle kucaklamaktan âciz kalıyordu. Bunun için, Hegel'in tarih felsefesi insanlık tarihini ancak Cihan Esprisi nosyonunu ve bu esprinin gelişme kanununu nakzetmediği müddetçe "olduğu gibi" ele alıyor,

geri kalan kısmını ise düpedüz bir yana atıp ihmal ediyordu.

Fakat, böyleyken bile Hegel tarih felsefesinde bazı tenakuzlara düşmemezlik edememiştir. Plehanov bu tenakuzlara ve idealist anlayışın yetersizliklerine dair örnekler veriyor ve idealist anlayışın yetersiz kaldığı her yerde Hegel'in nasıl, bilerek veya bilmiyerek, tarihî fenomenleri maddî ve bilhassa ekonomik sebeplerle izah etmek zorunda kaldığını gösteriyor.

"Sanki, bütün idealistlerin bu en büyüğü, kendisini materyalizme yol açmakla vazifeli sayıyordu."

Hegel'den sonra, materyalizm için artık tarihî fenomenlerin izahında ekonomiye yönelmek bir zaruret idi. "Yoksa, materyalizm Hegel'in tarih felsefesine nispetle bir ilerleme değil, bir gerileme olurdu."

Materyalizme böylesi bir dönüş, aynı zamanda, Hegel felsefesinin değerli yanlarını sağlam, ilmî bir temele oturtmak olacaktı.

Bu işi Marx yaptı.

Plehanov'un bu yazıda diyaklektikçilik ile tekâmülcülük ve reformculuk arasındaki farklara dair söyledikleri de ayrıca ilgi çekicidir.

Fakat, diyalektik hakkında oldukça etraflı bilgiyi yazarın Diyalektik ve Mantık *başlıklı yazısında buluyoruz. Bu yazı Plehanov'un, Engels'in* Ludwig Feuerbach *broşürünün tercümesine yazdığı önsözden alınmış uzunca bir parçadır (yayımlanışı 1910).*

Diyalektik, modern materyalizmin metodu ve bilgi nazariyesinin esasıdır. Buna rağmen, diyalektiğin tenkide dayanmadığı ve materyalizmin diyalektikle uyuşamıyacağı gerekçesi ile bazı "tenkitçiler" (meselâ Bernstein), "düşüncenin temel kanunları" yani formel mantığın prensipleri lehine diyalektikten vazgeçmek lüzumunu ileri sürüyorlardı.

Plehanov bu revizyonist görüşe karşı; tenakuz kabul etmiyen formel mantığın sınırları içinde kalındığı müd-

detçe, tabiatta bütün fenomenlerin temelini teşkil eden hareketin anlaşılamadan kalacağını, çünkü aynı zamanda bir yerde bulunmak ve bulunmamak demek olan hareketin canlı bir tenakuz olduğunu belirtiyor ve materyalist diyalektiğe karşı formel mantığın otoritelerini öne sürmenin beyhudeliğini gösteriyor.

Palehanov, diyalektik ile formel mantığın birbirlerine göre durumları hakkında — son zamanlarda yeniden ele alınıp üzerinde tartışılan — şu ünlü tezi formülleştiriyor:

"Atalet nasıl hareketin özel bir hali ise, formel mantığın kaidelerine (düşüncenin "temel kanunları" na) uygun düşünce de öylece diyalektiğin özel bir halidir."

Tabiatın ve tarihin hareketini diyalektik olarak anlıyan ve sistemli bir şekilde anlatmağa teşebbüs eden ilk Hegel olmuştu. Fakat, Hegel'de bu iki şey (tabiat ve tarih) bütün varlığın yaratıcısı durumunda olan bir esprinin (Cihan Esprisi) kendi kendisi hakkında şuur edinme yolunda gelişmesinin iki lâhzasından başka bir şey olmadığından, bu filozofa göre diyalektik, maddede tecelli eden düşüncenin diyalektiği olarak kalıyordu.

Halbuki, diyalektik, tenakuz mantığı, müşterek tezatlı mahiyetleri, yani hareketlilikleri dolayısıyle bizzat fenomenlerin kendisinde bulunan tenakuzların düşünce diline aksetmiş, çevrilmiş şeklinden başka bir şey değildir.

Diyalektiğin bu materyalist şekli kabul edilmeden, sırf formel mantığın sınırları içinde kalınmakla tabiî ve sosyal fenomenleri gerektiği gibi inceleyip anlamağa imkân yoktur. Plehanov bu hakikati biyolojiden ve sosyolojiden verdiği örneklerle delillendiriyor.

Üçüncü kısım doğrudan doğruya materyalist tarih anlayışıyle ilgili metinleri içinde toplamaktadır. Bunlardan, Tarih Felsefesine Dair *başlıklısı Plehanov'un 1901 yılında Cenevrede vermiş olduğu bir konferansın metni olup ilk defa 1926 yılında, yani yazarın ölümünden sonra,* Yeni Sosyalist Dergi*'de yayımlanmıştır.*

Plehanov burada tarih felsefesinin, yani tarihî olayların nasıl cereyan etmiş olduğunu değil de, niçin belli bir tarzda cereyan edip başka türlü etmemiş olduğunu araştıran bilgi dalının yine tarih içinde geçirdiği gelişmeyi (bir tarih ve cemiyet ilmi *haline gelinciye kadar) sağlam bir mantık çerçevesi içinde anlatıyor.*

Böylece, sırasıyle, Aziz Augustinus ile Meaux Piskoposu Bossuet'nin şahıslarında, tarih anlayışlarının en ibtidaîsi olan, bütün olayları Tanrının iradesiyle izaha çalışan teolojik tarih anlayışını; Voltaire ve XVIII inci yüzyıl materyalistlerinden Holbach ile Helvétius'un şahıslarında fikirci (idealist) tarih anlayışını görüyoruz.

1789 Fransız ihtilâli ile birlikte anlayışlar esaslı bir değişikliğe uğruyor. O kadar beklenmedik, imkânsız görünen, mantık dışı olaylar cereyan etmiş, hâdiselerin haşin mantığı hikmetin ta kendisi sanılan öyle hesapları altüst etmişti ki, fikirlere, akıla olan inanış temelinden sarsılmıştı. Tarih fenomenlerinin izahında başka sebeplere başvurmak gerekiyordu. Saint-Simon ve onu izliyen Restorasyon devri tarihçileri (Augustin Thierry, Mignet, Guizot) 1789 olaylarından aldıkları dersle, tarihin yapıcısı olarak kitleleri, kitlelerin menfaatleri *uğrunda yaptıkları mücadeleleri,* sınıf mücadeleleri*'ni öne sürdüler. Menfaatleri tayin eden de* mülkiyet durumu*'dur,* sosyal durum*'dur. Sosyal fikirlerin, müesseselerin şeklini ve gelişmesini sosyal durum tayin eder.*

Sosyal durum nosyonuna Hegel de, bütün idealistliğine rağmen, yabancı kalmamıştır. Fakat, bu sosyal durum'u nasıl izah etmeli? Hegel bunu izah için devrin esprisi*'ni ileri sürüyordu. Bu ise, fikirlerin durumunu sosyal durum ile izah ettikten sonra, sosyal duruma sebep olarak fikirlerin durumunu göstermekten başka bir şey değildi.*

Tarih ve cemiyet ilminin kurulabilmesi için bu kısır çemberin mutlaka kırılması ve sosyal durum denilen şeyin köklerinin meydana çıkarılması gerekiyordu.

Plehanov, bu işin Marx tarafından nasıl başarıldığını anlatıyor.

Bu arada belirtilmesi gereken önemli nokta şudur:

Bazı kimseler sınıf mücadelesi mefhumunun ilk olarak Marx tarafından ortaya atıldığını sanmaktadırlar. Hattâ, sınıf mücadelelerini Marx'ın başlattığını iddia edecek kadar safdilliği ileri vardıranlara rastlanmaktadır. Plehanov'un ekspozesinden bunun tamamiyle yanlış bir düşünce olduğu kendiliğinden anlaşılıyor. Marx bu konuda aşağıdaki açıklamayı yapmıştır:

"... Bana gelince, ne modern cemiyette sınıfların varlığını, ne de bunlar arasındaki mücadeleyi keşfetmiş olmak şerefi bana ait değildir. Benden çok önce, burjuva tarihçiler bu sınıf mücadelelerinin tarihî gelişmesinden bahsetmiş, burjuva iktisatçılar da bunların iktisadî anatomisini yapmışlardı..." (Joseph Weydemeyer'e mektup, 5 mart 1852.)

Maddeci Tarih Anlayışına Dair *adlı yazıda birçok önemli konulara temas edildiğini görüyoruz. Plehanov, 1897 yılında yayımladığı bu yazısında İtalyan düşünürü Antonio Labriola'nın* Maddeci Tarih Anlayışı Üzerine Denemeler*'inin tenkidî bir tahlilini yapmaktadır. Plehanov bazı noktalarda Labriola'nın fikirlerine katılıyor, başka bazı noktalarda ise onun fikirlerini yetersiz ve hatâlı buluyor.*

"Faktörler" nazariyesi burada etraflı bir şekilde ele alınmakta ve bunun tezahürlerinden biri olup bütün sosyal fenomenleri ekonomik faktöre irca eden veya bu faktörle izaha çalışan ekonomik materyalizm ile tarihî materyalizm arasındaki fark açıkça ortaya konulmaktadır. Tarihî maddeciliği tenkitte kolaylık elde etmek için, bazı çevrelerde onun ekonomik materyalizm ile bir tutulduğu düşünülecek olursa, bu ayırmanın önemi iyice anlaşılır.

"Ekonomik materyalizm, henüz tarihî idealizmi reddetmez. Yahut daha sarih olmak için: henüz idealizmi reddetmez, diyecek yerde: şimdiye kadar çoğu zaman belki ancak idealizmin bir çeşidi olarak kalmıştır, demek gerekirdi."

Ekonomik materyalizm, tarihî materyalizme taban tabana zıt bir anlayıştır.

Plehanov, Labriola'yı tenkit ederken devletin menşei, ideolojilerin ırkî özelliklerle izahı, insanların sosyal ihtiyaçları hakkındaki şuurları ile istihsal kuvvetleri ve sosyal münasebetlerin gelişme derecesi arasındaki bağlılık (bazı tarihî fenomenler insanların bilgisizliği veya hataları ile izah edilebilir mi? Bilgisizliğin izafî karakteri. İnsan bilgisizliğinin tarihî fenomenler için bir izah vasıtası olmadan önce, sosyal sebepleri ile bizzat izah edilmesi lüzumu, vs.) üzerinde kendi fikirlerini geliştiriyor ve — yine Labriola'ya karşı — ideolojilerin izah edilebilmesi için, belli bir sosyal münasebetler zemini üzerinde yükselen sosyal psikolojinin bilinmesi gerektiğini, hukuk, örf ve âdetler ve felsefeden misaller getirerek gösteriyor.

Irkçılığın fikir hayatımızda oynamış ve hâlâ da oynamakta olduğu rol karşısında, Plehanov'un bu konudaki fikirleri ayrı bir önem kazanmaktadır. Plehanov:

"Tarihî denilen kavimlere gelince, diyor, her şeyden önce şunu belirtmemiz gerekir ki, ırk kelimesi bu kavimler için ne kullanılabilir, ne de kullanılmalıdır. Bu kavimler içinde saf ırk denilebilecek tek bir tane bile tanımıyoruz. Bunların hepsi de muhtelif etnik unsurların derin bir karışımı, uzun bir birleşimi mahsulüdür."

Plehanov, her ırkın değişmez özellikleri olduğu hakkındaki teoriyi, XVIII inci yüzyılda pek revaçta olan ve bütün tarihi insan tabiatının özellikleriyle izah eden teorinin bir çeşidi olarak görüyor. Böyle bir teori, durmadan değişen bir şeyi hiç değişmiyen bir şeyle izah etmek istiyor demektir. İnsan tabiatı hiç değişmiyorsa, devamlı bir değişme presesüsü olan tarihi izah edemez; değişiyorsa, onu değiştiren sebeplerin araştırılması lâzımdır. Gerçekten de, her cemiyetin insanı, sosyal münasebetleri ne ise odur. Ve onun sosyal münasebetlerinden gelen özelliklerini izah etmek istiyorsak, bu münasebetlerin temelinde yatan ekonomik münasebetlere ve istihsal kuvvetlerine başvurmamız gerekir. Bunu yapmadan birtakım ırkî özellik-

leri öne sürmek, "araştırmayı asıl başlaması gereken yerde durdurmak demektir" diyor Plehanov.

XVIII inci yüzyılda tarih felsefesi ile uğraşanlar, genel olarak, tarihte bütün olup bitenleri fertlerin şuurlu faaliyetlerine irca etmek itiyadında idiler. Bunlar, tarihî fenomenlerin gerisinde bazı genel sebeplerin, kanunların bulunabileceğini düşünmüyorlardı. Tarihî şahsiyetlerin belli bir maksat peşinde bilerek işledikleri fiiller her şeyi izaha yetiyordu.

1879 İhtilâlinin böyle bir görüşü yalanlıyan olaylarından sonra, buna bir reaksiyon olarak, Restorasyon devri tarihçileri tarafından ortaya atılan görüş ise, tarihte her şeyi genel sebeplere, tarihî hareketin genel kanunlarına geri götürüyordu. Bu görüş, tarihte ferdin rolünü sıfıra indirmekte, tarihî olaylarda rol alan şahıslar değişse bile bu olayların manzarasında hiçbir değişiklik olmıyacağı neticesine vardırmakta idi. Bu yüzden, Restorasyon devri tarihçilerine yöneltilen kadercilik *ithamı büsbütün yersiz sayılamazdı.*

İşte, Plehanov, kitabımızın son yazısı olan Tarihte Ferdin Rolü*'nde (yayımlanışı 1898), bu iki tarih anlayışından kurulu antinominin modern materyalist tarih anlayışı tarafından nasıl çözüldüğünü; bu tez (genel kanunlar) ve antitez (fertlerin aksiyonu) çatışmasının — herbirinin taşıdığı hakikat payı ile — yüksek bir sentez içinde nasıl eritildiğini izah ediyor. Bu, aynı zamanda, hürriyet ile zaruretin sentezidir. Bu sentez, istihsal kuvvetleri üzerinde yükselen ekonomik ve sosyal münasebetler tarafından ortaya çıkarılmış sosyal problemlerin çözülmesini kendilerine gaye edinen insanların ve özellikle "çığır açıcı" büyük tarihî şahsiyetlerin şuurlu faaliyetlerinde tam gerçeklik kazanır. Plehanov şöyle diyor:*

"O [büyük adam] bir kahramandır; eşyanın tabiî akışını durdurabileceği veya değiştirebileceği mânasında değil, fakat aksiyonu eşyanın zarurî ve şuursuz akışının şuurlu ve hür ifadesi olduğu için..."

Tarihî gelişmenin kanunlara göre cereyan ettiğini kabul eden modern materyalist görüş, fertlere de tarihte geniş bir aksiyon sahası tanır.

Okuyucu bu yazıda: ferdî karakter ayrılıkları tarihî fenomenler üzerinde tesirli olabilir mi? Böyle bir tesir hangi şartlar altında mümkündür? Fertler ne zaman, ne ölçüde sosyal gelişmenin bir "faktör" ü olabilirler? Fertler mevcut sosyal ve ekonomik münasebetleri diledikleri gibi değiştirebilirler mi? Fert-cemiyet münasebetlerinden tarihî tesadüfler nasıl doğar? Tesadüfler fenomenlerin ilmî izahı için bir engel midir? Ferdi tarihte "büyük adam" yapan nedir? Bazı sübjektif kabiliyetler bir insanı büyük adam yapmağa yeter mi? Büyük adam sahip olduğu üstün kabiliyetleri geliştirme imkânını nereden bulur? Büyük adamların kuvvetini mübalâğalandırma yanlışı nereden doğar? vs., vs. gibi soruların, geniş bir tarih bilgisine dayanan misallerle renklendirilmiş olarak cevaplandırıldığını görecektir.

Kitabın tercümesine gelince, kitaptaki yazılardan Hegel'in Felsefesi *Selâhattin Hilâv,* Diyalektik ve Mantık *Erdem Buri,* Tarih Felsefesine Dair *Nizamettin Burhan,* Marksizmin Temel Meseleleri, Maddeci Tarih Anlayışına Dair *ve* Tarihte Ferdin Rolü *Selim Mimoğlu tarafından fransızcadan* (Les Questions fondamentales du Marxisme, *G. V. Plékhanov, Editions sociales, Paris 1947) dilimize çevrilmiştir.*

Tercümeler arasında gerekli uslûp ve terminoloji birliği sağlanmış ve kitabın sonuna bellibaşlı terimlerle şahıs adları için bir endeks eklenmiştir.

SOSYAL YAYINLAR

Tenkit şüphesiz güzel ve övülmeye değer bir şey olmakla beraber, bilerek tenkit etmek, yani *tenkit edilen şeyi anlamak* lâzımdır. Belli bir ilmî araştırma metodunu tenkit etmek demek, bunun hâdiseler arasındaki sebeplik bağını keşfetmekte ne dereceye kadar işe yarıyabileceğini tayin etmek demektir. Bu ise ancak tecrübe sayesinde, yani bu metodu tatbik etmek suretiyle yapılabilir. Tarihî maddeciliği tenkit etmek demek, Marx ve Engels'in metodunu insanlığın tarihî hareketinin tetkikinde kullanmağa çalışmak demektir. Bu metodun güçlü ve zayıf yanları ancak bu suretle meydana çıkarılabilir.

PLEHANOV

BİRİNCİ KISIM

MARKSİZMİN TEMEL MESELELERİ

Marksizm bütün bir dünya anlayışıdır. Kısaca söylemek gerekirse, o, temelleri eski Helen diyarında Demokritos ve onun öncüleri olan İonia'lı düşünürler tarafından atılmış bulunan bir *dünya anlayışı*'nın günümüzdeki en yüksek derecesini temsil eden *çağdaş materyalizm*'dir. *Hilozoizm* adı verilen şey, gerçekte, safdilce bir *materyalizm*'den başka bir şey değildir. Modern materyalizmin temel prensiplerinin meydana çıkarılıp formülleştirilmesi işinde başlıca şeref payı muhakkak ki Karl Marx ile dostu Friedrich Engels'e düşer. Bu dünya anlayışının genel olarak *tarihî maddecilik* adı verilen tarihî ve iktisadî yanları ile buna sıkı sıkıya bağlı olan *ekonomi politiğin problemleri, metodu ve kategorileri; cemiyetin ekonomik gelişmesi* — bilhassa kapitalist cemiyetin — hakkındaki anlayışların tümü hemen münhasıran Marx'la Engels'in eseridir. Bu alanda onların selefleri tarafından yapılmış olan işleri ancak bir hazırlık çalışması saymak gerekir. Bazen pek bol ve değerli malzeme toplanmış, fakat bu malzeme bir genel görüş bakımından sistemleştirilip ışıklandırılmamış ve, dolayısıyle, gerektiği gibi değerlendirilip kullanılamamıştı. Bu alanda, Marx ve Engels'in taraftarlarının (adeptes) Avrupada ve Amerikada yaptıkları, bazen gerçekten pek büyük bir önem taşıyan bazı özel problemlerin az veya çok başarılı bir şekilde etüd edilmesinden ibarettir. İşte bunun içindir ki, "marksizm" denildiği zaman bundan, çok defa, ancak bugünkü materyalist dünya anlayışının yukarıda sözü geçen iki yanı kastedilmektedir. Ve bu yalnız felsefî doktrinler hakkında derin bir anlayışa henüz yükselmemiş olan "geniş kitle" ("grand public") için değil,

fakat gerek Rusyada gerekse medenî dünyanın geri kalan kısmında kendilerini Marx ve Engels'in sadık şakirtleri sayan kimseler arasında da böyledir. Bu iki yan, "felsefî materyalizm" den tamamiyle bağımsız ve hattâ, neredeyse, ona zıt şeyler telâkki edilmektedir (1). Fakat, kendilerine bağlı (apparentées) olan ve teorik temellerini teşkil eden anlayışların bütününden indî bir şekilde ayırt edilen bu iki yan havada asılı kalmaktan kurtulamıyacağı cihetle, bunları ayıran kimseler, pek tabiî olarak, yeni baştan "marksizmi temellendirmek" ihtiyacını duymakta ve bunun için de onu — yine tamamiyle indî bir şekilde ve çoğu defa *burjuvazinin ideologları* arasında revaçta olan felsefe cereyanlarının tesirinde kalarak — şu veya bu filozofla, Kant'la, Mach'la, Avenarius'le, Ostwald'le ve son zamanlarda, Joseph Dietzgen'le birleştirmektedirler. Gerçi, J. Dietzgen'in felsefî görüşleri burjuva nüfuzundan tamamiyle uzak olarak teşekkül etmiş olup Marx ve Engels'inkilere önemli derecede yakındır. Fakat, Marx'la Engels'in felsefî görüşlerinin kıyas kabul etmez derecede daha düzenli ve daha zengin bir muhtevası vardır ve, sırf bu sebeple dahi, Dietzgen'in doktrininden faydalanılarak *tamamlanamazlar,* belki bir dereceye kadar *popülârize edilebilirler* (2). Henüz şimdiye kadar kimse çıkıp Aquino'lu Aziz Thomas ile "Marx'ı tamamlamak" işine kalkışmadı. Ama, Papa'nın modernistlere karşı yayımladığı son ansiklik'e rağmen, katolik âleminin böyle bir yiğitliği gösterebilecek güçte bir düşünür ortaya çıkarması hiç de imkânsız değildir.

I

Marksizmi "tamamlamak" lüzumunu müdafaa edenler, genel olarak, Marx'la Engels'in hiçbir yerde kendi felsefe anlayışlarının ekspozesini yapmamış olduklarını iddia ederler. Fakat, böyle bir iddia inandırıcı olmaktan uzaktır ve şayet doğru olsa bile, karşımıza ilk çıkan ve çoğu

kere tamamiyle farklı bir görüş noktasında yer alan bir düşünürün felsefî anlayışlarını Marx ve Engels'inkilerin yerine koymamız için bir sebep teşkil etmez. Marx ve Engels'in felsefe anlayışları hakkında doğru bir fikir edinmemiz için elimizde yeteri kadar veriler bulunduğunu hatırlamak lâzımdır.

Bu anlayışlar, Engels'in: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (*) adlı kitabında (bu kitabın birçok rusça tercümeleri vardır), polemik şeklinde olmakla beraber, *oldukça tam* olarak, kesin şekliyle ekspoze edilmiştir. Aynı yazarın: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen philosophie* (**) adlı enteresan broşüründe, marksizmin felsefî temelini teşkil eden anlayışlar, bu defa müspet bir şekilde, anlatılmıştır. Yine bu anlayışların, *agnostisizm* ile münasebetleri içinde, kısa fakat parlak bir karakteristiği Engels tarafından, *Ütopik sosyalizm ve ilmî sosyalizm* (***) adlı broşürün ingilizce tercümesinin önsözünde sunulmuştur (3). Marx'a gelince, doktrininin *felsefî yanı*'nın anlaşılması bakımından pek büyük bir önem taşıması dolayısıyle, önce onun *Kapital*'in birinci cildinin (****) ikinci baskısı önsözünde *materyalist diyalektik* hakkında, Hegel'in *idealist* diyalektiğine karşı olarak, çizmiş olduğu karakteristiğe; sonra da, yine aynı ciltte ekspoze ilerledikçe peyderpey zikredilen birçok teferruatlı observasyonlara işaret etmek gerekir. *Felsefenin sefaleti*'nin (*****) bazı sayfaları da bazı bakımlardan son derece önemlidir (4). Nihayet, Marx ve Engels'-

---

(*) *Bay Eugen Dühring ilmi altüst ediyor* yahut *Anti-Dühring*. Costes, 1931 - 1933.

(**) *Ludwig Feuerbach ve klâsik Alman felsefesinin sonu*. E. S., 1946. (Engels'in bu eseri Nizamettin Burhan tarafından dilimize çevrilmiş ve sosyal yayınlar arasında çıkmıştır. Sosyal Yayınlar 2, İstanbul, 1962. Türkçeye çevirenin notu.)

(***) Editions Sociales, 1945.

(****) Costes, 1933.

(*****) Editions Sociales, 1946.

in felsefî fikirlerinin *tekâmül presesüsü*, onların, F. Mehring tarafından: *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassale* (*) adıyle bu yakınlarda yayımlanan ilk yazılarından yeter bir açıklıkla çıkmaktadır.

Genç Marx, gerek *Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie* (**) başlıklı doktora tezinde, gerekse Mehring'in sözü geçen edisyonun birinci cildinde yayımladığı bazı makalelerde, henüz Hegel ekolünden halis bir idealist olarak gözükmektedir. Fakat, önce *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de yayımlanmış olup şimdi yine bu birinci cilde alınan makalelerde, Marx ve onunla birlikte *Jahrbücher*'e yazı yazmış olan Engels, daha o zamandan, kesin bir şekilde Feuerbach'ın *hümanizm* görüşü safında yer almaktadırlar (5). 1845 yılında yayımlanan ve Mehring edisyonunun ikinci cildine alınan *Die Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik* (***) adlı eserde iki yazar, yani Marx'la Engels, Feuerbach felsefesinin *geliştirilmesi* hususunda önemli bazı ilerlemeler kaydediyorlar. Yazarların bu işe ne yönde girişmiş oldukları, Marx'ın 1845 yılı ilkbaharında kaleme almış olduğu ve Engels'in yukarıda andığımız *Ludwig Feuerbach* broşürüne ek olarak yayımladığı on bir tanelik *Feuerbach hakkında tezler*'de görülür (6). Kısacası, bu konuda malzeme yokluğu diye bir şey olamaz; ancak, bu malzemeden yararlanmayı bilmek, yani bunları anlıyacak hazırlıkta olmak gerektir. İşte, günümüz okuyucuları bu hazırlıkta değildirler ve dolayısıyle bu malzemeden nasıl yararlanılacağını bilemiyorlar.

Peki, niçin böyle oluyor? Bunun birçok sebepleri var. Bu sebeplerin en önemlilerinden biri günümüzde ilk olarak

(*) Stuttgart, 1902.

(**) *Demokritos ile Epikuros'un tabiat felsefeleri arasındaki fark*, Costes.

(***) *Mukaddes aile yahut Tenkitçi tenkidin tenkidi*, Costes.

Hegel felsefesi'nin, ikinci olarak da *materyalizm tarihi*'nin pek noksan bir şekilde *bilinmesidir*. Halbuki, Hegel felsefesi bilinmeden Marx'ın metodunun sindirilmesi güç olduğu gibi, materyalizmin tarihi bilinmeden de, — felsefede Marx'ın sırada ilk selefi olan ve Marx'la Engels'in dünya anlayışlarının felsefî temelini, büyük ölçüde, sağlamış bulunan — Feuerbach'ın doktrini hakkında açık bir fikir edinilemez.

Genel olarak, Feuerbach'ın "hümanizm" i pek bulanık ve belirsiz bir şey olarak takdim edilir. Materyalizmin mahiyeti ve tarihi hakkında "geniş kitle" de ve bilginler âleminde tamamiyle yanlış bir fikrin yayılmasına çok yardım etmiş olan F. - A. Lange, Feuerbach'ın "humanizm"-ini materyalist bir doktrin olarak tanımayı büsbütün reddeder. F. - A. Lange'nin misali, gerek Rusyada, gerekse başka memleketlerde Feuerbach hakkında yazı yazanların hemen tümü tarafından izlenmiştir. Feuerbach'ın hümanizmini bir nevi "halis" olmıyan materyalizm olarak vasıflandıran P. - A. Berline (*) bile, aşikâr bir şekilde, Lange'-nin tesirinden kurtulamamıştır. Alman sosyal demokratları arasında felsefeyi en iyi, belki de tek bilen kimse olan Fr. Mehring'in bu mesele hakkında ne düşündüğünü pek açık olarak anlıyamadığımı itiraf ederim. Buna mukabil, Marx'la Engels'in, Feuerbach'ı bir materyalist olarak gördükleri bizce tamamiyle açıktır. Gerçi, Engels, Feuerbach'-ın tutarsızlığına (inconséquence) işaret eder, ama bu hiçbir suretle onun felsefesinin *temel prensipleri*'nin *halis materyalistçe* prensipler olarak kabul edilmesine engel değildir (7). Zaten, Feuerbach'ın doktrinini esaslı bir şekilde etüd etmek zahmetine katlanan bir kimse için bu başka türlü olamaz.

(*) *1848 İhtilâli arifesinde Almanya* adlı enteresan kitabına bakınız. St. Petersburg, 1906, s. 228-229.

II

Bu sözlerimizle okuyucularımızın büyük bir kısmını hayrete düşüreceğimizi tamamiyle takdir ediyoruz. Fakat, bu bizi korkutmamalı, çünkü hayretin ilme başlangıç olduğunu söyleyen Antik çağlı düşünürün hakkı vardı. Ve okuyucularımızın, tâbir caizse, hayret safhasında kalakalmamaları için, her şeyden önce, Feuerbach'ın kendi felsefî *curriculum vitae*'sini (*) kısa, fakat gayet karakteristik bir şekilde anlatırken yazdığı: "Benim ilk düşüncem Tanrı, ikincisi akıl, üçüncüsü ve sonuncusu da insan oldu" sözüyle tam olarak ne demek istediğini kendi kendilerine sormalarını tavsiye ederiz. Bu meselenin hal tarzı mutlaka Feuerbach'ın bizzat söylediği şu çok mânalı sözlerde bulunur diyoruz:

> Materyalizm ile spiritüalizm arasındaki münakaşada bahis konusu olan... insan kafasıdır... Beynin yapılmış olduğu madde üzerinde bir kere karara vardık mı, çok geçmeden başka her türlü madde hakkında da açık bir görüşe varırız (**).

Başka bir yerde o, *antropoloji*'sinin, yani *hümanizm*'inin, sadece Tanrının... bizzat insan esprisinden başka bir şey olmadığı mânasına geldiğini söyler (***). Feuerbach, bu antropolojik görüşün Descartes için de yabancı olmadığını belirtir (****). Peki, bütün bunların mânası nedir? Bütün bunların mânası şudur ki, Feuerbach'ın, felsefî muhakemelerine hareket noktası olarak "insan" ı almış olmasının *biricik sebebi*, bu noktadan hareketle genel olarak madde ve onun "espri" ile münasebetleri hakkında doğru bir fikir vermekten ibaret olan gayesine daha çabuk ulaşacağını ummasıydı. Binaenaleyh, burada, değeri zaman ve mekân şartları tarafından, yani devrin Alman

---

(*) Hal tercümesi. (Türkçeye çevirenin notu.)

(**) *Ueber Spiritualismus und Materialismus. Toplu eserleri*, X, s. 129, Leipzig, 1846.

(***) *Toplu eserleri*, IV, s. 249.

(****) *Toplu eserleri*, IV, s. 249.

bilginleri veya sadece kültürlü Almanları için alışılmış olan muhakeme tarzları tarafından tayin edilmiş (conditionnée) olup (*) *hiç de herhangi bir özel dünya anlayışına bağlı bulunmıyan* bir metodolojik prosede bahis konusudur (8).

"İnsan kafası" hakkında yukarıya aldığımız sözlerinden de anlaşıldığı gibi, Feuerbach bu sözleri yazdığı devirde, "beynin yapılmış olduğu madde" meselesi tamamiyle materyalistçe bir yönde çözülmüş bulunuyordu. Meselenin bu çözülüş tarzı Marx ve ve Engels tarafından da kabul edilmiş ve onların felsefesinin temeli olmuştur. Bu husus, Engels'in daha önce andığımız: *Ludwig Feuerbach* ve *Anti-Dühring* eserlerinden en tam bir açıklıkla ortaya çıkmaktadır. Bunun için, [meselenin] bu çözülüş tarzını daha yakından incelememiz gerekiyor, zira bunu etüd etmekle aynı zamanda *marksizmin felsefî yanı*'nı da etüd etmiş olacağız.

1842 yılında çıkan ve Marx üzerinde çok büyük bir tesir yapmış olan: *"Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie"* başlıklı yazısında Feuerbach:

> düşünceyle varlık arasındaki hakikî münasebetlerin şu şekilde ifade edilmesi gerekir: varlık ***süje***, düşünce ise ***yüklem (attribut, mahmul)*** dir,

der.

Düşünce, varlık tarafından şartlandırılır, yoksa varlık düşünce tarafından değil. Varlık kendi kendisi tarafından şartlandırılmıştır... kendi temelini kendisinde taşır (**).

Marx ve Engels tarafından *tarihin maddeci enterpretasyonu*'na temel yapılan, varlıkla düşüncenin münasebetleri hakkındaki bu anlayış, ana hatları itibariyle Feuer-

---

(*) Bizzat Feuerbach, çok doğru olarak, her felsefenin başlangıcının, felsefî düşüncenin bir önceki durumu tarafından tayin edildiğini söyler.

(**) *Toplu eserleri*, II, s. 263.

bach tarafından yapılmış olan Hegel'ci idealizmin tenkidinin en önemli meyvasını teşkil eder. Bu tenkidin neticelerini şu şekilde hülâsa edebiliriz:

Feuerbach, Hegel felsefesinin, varlıkla düşünce arasında mevcut tezadı ortadan kaldırmış olduğunu gördü. Fakat, Feuerbach'a göre, Hegel felsefesi bu tezadı, yine *onun içinde,* yani bu tezadın *unsurlarından biri*'nin, *düşünce*'nin *içinde kalarak* ortadan kaldırmıştır. Hegel'de düşünce bizzat varlık'tır: düşünce süje, varlık yüklem'dir (*). Demek oluyor ki, Hegel — ve genel olarak idealizm — sözü geçen tezadı, ancak *onu teşkil eden unsurlardan birini,* yani varlık'ı yahut *maddenin, tabiatın mevcudiyetini ortadan kaldırmak suretiyle* yok eder. Fakat, tezadın teşkil edici unsurlarından birini ortadan kaldırmak, hiç de bu tezadı halletmek demek değildir.

Tabiatın fikir tarafından "konulmuş" olduğunu söyliyen Hegel doktrini, tabiatın Tanrı tarafından; gerçeğin, maddenin mücerret, gayrimaddî bir varlık tarafından yaratıldığını söyliyen teolojik doktrinin felsefe diline çevrilmiş şeklinden başka bir şey değildir(**).

Bu yanlız Hegel'in mutlak idealizmi için böyle değildir. Aklın dış dünyadan değil de, dış dünyanın akıldan kanunlarını aldığını söyliyen Kant'ın transandan idealizmi de, dünyayı idare eden kanunların ilâhî akıl tarafından dikte edildiğini söyleyen teolojik anlayışla sıkıca akrabadır (***). *İdealizm, düşünceyle varlık arasında birlik kurmaz,* kuramaz, aksine *bu birliği parçalar.* İdealist felsefenin hareket noktası — temel felsefî prensip olarak *ben* — tamamiyle yanlıştır. Hakikî felsefenin hareket noktası *ben* değil, *ben* ile *sen* olmalıdır. Yalnız bu hareket noktası, düşünceyle varlık, süje ile obje arasındaki münasebetler hakkında doğru bir anlayışa varılmasını mümkün kılar.

(*) *Toplu eserleri,* II, s. 261.
(**) *Toplu eserleri,* II, s. 262.
(***) *Toplu eserleri,* II, s. 295.

Ben, kendi kendim için "ben" im ve aynı zamanda (simultanément) başka birisi için "sen" im. Ben, aynı zamanda hem *süje,* hem *obje*'yim. Ve üstelik şunu da belirtmek icap eder ki, "ben", idealist felsefenin iş gördüğü mücerret varlık değildir. Ben *gerçek* bir varlığım; cismim *mahiyet*'ime aittir; hattâ hattâ, bir bütün olarak mütalâa edildiğinde, cismim bizzat benim "ben" im, hakikî antite'mdir. Düşünen, mücerret varlık değil, işte bu gerçek varlık, bu cisimdir. Bundan şu netice çıkar ki, idealistlerin iddiaları aksine olarak, süje olan maddî, gerçek varlıktır, düşünce ise yüklem'dir. İşte, idealizmin karşısında âciz kaldığı, varlık ile düşünce arasındaki tezadın mümkün biricik hal tarzı budur. Burada tezadın unsurlarından hiçbiri *ortadan kaldırılmamaktadır;* her ikisi de hakikî *birlik*'lerini gösterecek şekilde, *muhafaza edilmiştir.*

Benim için yahut sübjektif olarak sırf spiritüel, gayrimaddî, hissedilmez (non sensible, ihsas edilemez) olan bir fiil (acte), bizatihen, objektif olarak, hissedilebilir (sensible, ihsas edilebilir) maddî bir fiildir (*).

Böyle demekle *Feuerbach'ın Spinoza'ya yaklaştığını* kaydediniz. Nitekim, idealizmden kopuşu henüz kendisini şöyle böyle belli ettiği devirde, yani yeni felsefenin tarihini yazdığı sırada bile Feuerbach Spinoza'nın felsefesinden büyük bir sempatiyle bahsediyordu (9). Feuerbach, 1843 te, *Grundsätze*'lerinde, *panteizmin teolojik bir materyalizm* olduğunu, teolojinin bir inkârı, ama teolojik görüş noktasını muhafaza eden bir inkârı olduğunu gayet zekice belirtiyordu. İşte, Spinoza'nın tutarsızlığı *materyalizmin teoloji ile* bu karıştırılmasındadır. Mamafih, bu tutarsızlık onu "modern devrin materyalist mefhumları (concepts) için, hiç olmazsa kendi zamanına göre, doğru ifade tarzını" bulmaktan alakoymadı. Bunun için, Feuerbach Spinoza'ya "modern serbest düşünürlerin ve materyalistlerin Musa'sı (**) adını verir. Feuerbach 1847 de şu

(*) *Toplu eserleri,* II, s. 350.

(**) *Toplu eserleri,* II, s. 291

soruyu sorar: "Spinoza'nın mantık veya metafizik bakımından *cevher,* teoloji bakımından da *Tanrı* dediği şey nedir?" Ve bu soruya şu kesin cevabı verir: "Sadece tabiat". Onun nazarında spinozacılığın başlıca kusuru, "tabiatın hissedilir antiteolojik mahiyetinin onda mücerret, metafizik bir varlık manzarası almasıdır". Spinoza, tabiat ve Tanrı düalizmini kaldırmıştır; çünkü, tabiat fenomenlerini Tanrının fiilleri (acte) olarak görür. Fakat, işte tabiat fenomenleri onun gözünde Tanrının fiilleri olduğu içindir ki, Tanrı Spinoza'da tabiatın kendisine dayandığı bir nevi varlık olarak kalmaktadır. Teolojik geleneklerden kesin olarak kurtulmuş bir felsefe, Spinoza'nın esasında doğru olan felsefesinin bu büyük kusurunu bertaraf etmelidir. "Kahrolsun bu tezat!" diye haykırıyor Feuerbach. *Deus sive natura* (*) değil, *Aut deus aut natura* (**). İşte hakikat budur (***).

Böylece, Feuerbach'ın "hümanizm" i, teolojik eklentisinden arındırılmış [bir] spinozacılıktan ibaret olarak ortaya çıkıyor. İşte, Marx ve Engels, idealizm ile ilgilerini kestikleri zaman, Feuerbach tarafından ideolojik eklentisinden arındırılmış olan bu spinozacılığı benimsediler.

Fakat, spinozacılığı teolojik eklentisinden arındırmak demek, onun hakikî *materyalist* muhtevasını gün ışığına çıkarmak demekti. Bu itibarla, *Marx'la Engels'in spinozacılığı materyalizmin en modern şeklidir* (****) (10).

Dahası var. Düşünce, *varlığın sebebi değil, neticesidir,* yahut daha doğrusu, onun özelliğidir (propriété, hassa). Feuerbach: *Folge und Eigenschaft* (netice ve özellik) diyor. Ben his (ihsas) ederim ve düşünürüm; obje'ye zıt bir süje olarak değil, bir *süje-obje* olarak, gerçek, maddî bir varlık olarak... Ve obje benim için yalnız hissettiğim

---

(*) *Tanrı ya da tabiat.* (Türkçeye çevirenin notu.)

(**) *Ya tanrı ya tabiat.* (Türkçeye çevirenin notu.)

(***) Toplu eserleri, II, s. 350.

(****) Bu pasaj hakkında, [Fransız] yazı heyetinin Plehanov'un 10 No. lu notuna eklediği nota bakınız. S. 121.

bir şey değil, fakat ihsasımın temeli, zarurî şartıdır da. Objektif dünya yalnız benim dışımda değil, aynı zamanda benim içimde, kendi derim altında bulunur (11). İnsan, tabiatın bir kısmından, varlığın bir kısmından başka bir şey değildir; bunun için, düşünceyle varlık arasında tezada yer yoktur. Zaman ve mekân yalnız düşünce için mevcut değildir.. Bunlar aynı zamanda varlığın şekilleridir. Zaman ve mekân benim temaşamın şekilleridir. Bunun böyle olmasının biricik sebebi, benim kendimin de zaman ve mekân içinde [bulunan] canlı bir varlık olmam ve ancak böyle bir varlık olarak idrak ve his etmemdir. Genel olarak, varlığın kanunları aynı zamanda düşüncenin de kanunlarıdır.

Feuerbach böyle söylüyordu (*). Engels de, başka kelimelerle de olsa, Dühring'e karşı polemiğinde aynı şeyleri söyler (12). Feuerbach'ın felsefesinden Marx ve Engels'inkine geçmiş olan kısmın ne kadar önemli olduğu buradan görülüyor.

Şayet Marx, tarihi materyalistçe açıklama (interprétation) işine *Hegel'in hukuk felsefesi*'nin tenkidiyle başlamışsa, başka türlü hareket edemiyeceği için böyle yapmıştır, çünkü Hegel'in *spekülâtif felsefesi*'nin tenkidi Feuerbach tarafından zaten yapılmış bulunuyordu.

Marx, tezlerinde Feuerbach'ı *tenkit* etmekle beraber, sık sık onun fikirlerini geliştirir ve tamamlar. İşte, "gnoseoloji" alanından alınmış bir misal. Feuerbach'a göre, insan, obje'yi *düşünmeden* önce, *kendi üzerinde* onun aksiyonunu *duyar (éprouve),* onu *temaşa eder, hisseder.*

Marx, Feuerbach'ın bu düşüncesini göz önünde bulundurarak şöyle der: "Şimdiye kadar materyalizmin — Feuerbach'ın materyalizmi de dahil olmak üzere — başlıca kusuru, gerçeği, objektif ve hissedilir dünyayı pratik faaliyet (exercice) olarak, sübjektifçe mütalâa etmeyip ancak *obje* şeklinde, *temaşa* şeklinde mütalâa etmesiydi". Marx daha ileride, Feuerbach'ın, *Hıristiyanlı-*

(*) *Toplu eserleri,* II, s. 334 ve X, s. 184-186.

ğın mahiyeti hakkındaki kitabında, hakikî beşerî faaliyet olarak ancak teorik faaliyeti görmesinin, işte materyalizmin bu kusuru ile izah olunabileceğini söyler. Başka bir deyişle, Feuerbach, "ben" imizin *obje*'yi sadece *onun aksiyonuna maruz kalarak* bildiğini belirtirken (*), Marx ona şu cevabı veriyor: "ben" imiz obje'yi, *kendisi de onun üzerine tesir yapmak suretiyle* bilir. Marx'ın düşüncesi tamamiyle doğrudur. *Faust* da: *"Başlangıçta aksiyon vardı"* demişti. Şüphesiz, buna, Feuerbach'ı müdafaa için, objeler üzerindeki aksiyonumuz prosesüsünde dahi, objelerin özelliklerini ancak bunlar bizim üzerimizde karşı tesir yaptıkları ölçüde bildiğimiz cevabı verilebilir. Her iki halde de, *düşünce*'den önce *ihsas (sensation)* gelir: her iki halde de önce objelerin özelliklerini duyarız (éprouvons) ve ancak bundan sonra onları *düşünürüz.* Ama, Marx bunu inkâr etmiyordu. Marx için bahis konusu olan şey, itiraz götürmez bir vakıa olan, ihsasın düşünceden önce gelmesi değil, fakat insanın düşünmeye bilhassa dış dünya üzerindeki aksiyonu prosesüsü içinde duyduğu ihsaslar tarafından sevkedilmesidir. Ve, dış dünya üzerindeki bu aksiyona insanı zorlıyan hayat mücadelesi olduğuna göre, bilgi teorisi Marx'ta sıkıdan sıkıya onun materyalist tarih anlayışına bağlıdır. Feuerbach'a karşı, yukarıda bahsi geçen tezi kaleme almış olan bu düşünürün, *Kapital*'inin birinci cildinde: "İnsan, kendi dışındaki tabiat üzerine tesir etmekle aynı zamanda kendi öz tabiatını değiştirir (**)" diye yazması sebepsiz değildir. Bu formül, ancak, Marx tarafından formülleştirilen bilgi teorisinin ışığı altında mânasını olanca derinliği ile ortaya koyar. Medeniyet tarihinin ve, ezcümle, lengüistiğin bu teoriyi ne derecede doğruladığını daha ileride göreceğiz.

Mamafih, kabul etmek lâzımdır ki, Marx'ın bilgi teo-

(*) Feuerbach, "varlık, düşünceye tekaddüm eder, diyor; keyfiyeti (kaliteyi) düşünmeden önce onu hissedersin". *(Toplu eserleri,* II, s. 253.)

(**) Bkz. *Kapital,* c. II, s. 4., Costes.

risi dosdoğru Feuerbach'ın bilgi teorisinden gelir. Yahut denilebilir ki, Marx'ın bilgi teorisi, aslında, Marx tarafından sadece dâhiyane bir şekilde derinleştirilmiş olan, Feuerbach'ın bilgi teorisidir (*).

Şunu da sırası gelmişken ilâve edelim ki, bu dâhiyane mükemmelleştirmeyi ilham eden "devrin zihniyeti" olmuştur. Obje ile süje arasındaki bu karşılıklı aksiyon ve reaksiyon münasebetini, bilhassa, süjenin *aktif* bir rol oynadığı yandan mütalâa etmek temayülü, devrin cemiyetini, içinde Marx'la Engels'in dünya görüşlerinin tebellür ettiği (se précisa) cemiyeti canlandıran ruh halinin bir aksi (reflet) idi (13). 1848 ihtilâli artık yakındı...

III

Feuerbach'a olduğu kadar Marx ve Engels'e de has olan, süje ile obje'nin, düşünce ile varlık'ın birliği teorisi, XVII nci ve XVIII inci yüzyılların en sivrilmiş materyalistlerinin de teorisi idi.

Başka bir yerde (**) göstermiş olduğumuz gibi, La Mettrie ile Diderot da, — gerçi herbiri ayrı ayrı yollardan olmakla beraber —, "bir nevi spinozacılık", yani hakikî muhtevasını bozan teolojik eklentisinden sıyırılmış bir spinozacılık olan bir dünya görüşüne varmışlardı. Sü-

(*) Anlaşılan, Plehanov burada düşüncesini şematize etmek istemiştir. Çünkü, Marx'ın bilgi teorisinin, Feuerbach doktrininin basit bir "derinleştirilmesi"nden çok daha fazla ve başka bir şey olduğu şüphe götürmez. Marx'ın bu noktadaki nihaî düşüncesinin, gerçekte, henüz idealizme bağlı halde bulunan Feuerbach'ın tutumunu bir "aşma" olduğunu görmek için ***Feuerbach hakkında tezler***'i (E n g e l s : ***Ludwig Feuerbach***, Sosyal Yayınlar, 1962) bir okumak yeter. Plehanov'un mütalâası, çok çok, ancak Marx'ın ilk yazıları devri için varit olabilir. ***Meseleler'in*** sonundaki notumuza (5) bakınız. (J. Kanapa.)

(**) ***Tenkitçilerimizin tenkidi*** kitabımızda. «Bernstein ve materyalizm" başlıklı yazıya bakınız. P l e h a n o v, ***Eserleri***, Moskova, 1923-25, c. XI. (N. R.)

je ile objenin birliği konusunda Hobbes'un da Spinoza'ya çok yakın olduğu kolayca gösterilebilir. Fakat, bu bizi çok uzaklara götürür. Sonra da, bunun mutlaka yapılmasını gerektiren bir durum yoktur. Günümüzde düşünce ile varlık arasındaki münasebetler meselesi üzerinde birazcık olsun düşünen her natüralistin, bu iki şeyin, Feuerbach'ta rastladığımız, birliği neticesine vardığını görmek herhalde okuyucu için daha enteresan olacaktır.

Nitekim, Huxley:

> Günümüzde, çağdaş ilimden haberdar olan ve olayları bilen herhangi bir kimse, psikolojinin temellerini sinir sisteminin fizyolojisinde aramak gerektiğinden ve zihnî faaliyet (activité de l'esprit) denilen şeyin bir dimağî fonksiyonlar kompleksi olduğundan şüphe edemez (*).

diye yazarken, Feuerbach'ın söylediklerinden başka bir şeyi ifade etmiyordu. Ancak, Huxley bu sözlerini çok daha az sarih bazı anlayışlara bağlıyordu. Kendi görüş tarzını Hume'un felsefî şüpheciliği ile birleştirmeğe kalkışabilmesinin sebebi de budur (**).

Haeckel'in "monizm" i, bunca gürültü koparmış olan bu doktrin de, esasında, Feuerbach'ın süje ile objenin birliği doktrinine yaklaşan halis materyalist bir doktrinden başka bir şey değildir. Fakat, Haeckel, materyalizmin tarihini çok kötü biliyor ve kötü bildiği için de, materyalizmin "tek taraflı karakteri" ne karşı savaşılması gerektiğine hükmediyor. Halbuki, o, materyalist bilgi teorisinin Feuerbach ve Marx'ta almış olduğu şekli etüd etmek zahmetine katlansa daha iyi ederdi. Bu [zahmet], felsefî zeminde kendisine karşı mücadele eden muarızlarının bu mücadelesini büyük ölçüde kolaylaştıran birçok hatâlardan ve tek taraflı fikirlerden onu korurdu (14).

Auguste Forel, muhtelif eserlerinde, meselâ Alman

(*) *Hume'un hayatı ve felsefesi*, s. 108, G. Compayré tercümesi, Paris, Baillière, 1880.

(**) *Aynı eser*, s. 110.

natüralistleriyle hekimlerinin Viyanada aktedilen 66 ncı kongresine (26 eylül 1894) sunduğu *Beyin ve Ruh* başlıklı raporunda (*), modern materyalizme, Feuerbach-Marx-Engels'in materyalizmine çok yaklaşır. Forel, yer yer, yalnız Feuerbach'ınkilere çok yakın fikirler ileri sürmekle kalmıyor, fakat — hakikaten göze çarpıcı bir husus olarak — delillerini de tıpkı Feuerbach'ın kullandığı tarzda kullanıyor.

Forel'e göre, her geçen gün bize psikoloji ile beyin fizyolojisinin, "tek ve aynı bir şeyin" iki farklı tarzda mütalâa edilmesinden başka bir şey olmadığına dair yeni yeni inandırıcı deliller getirmektedir. Bu mesele hakkında Feuerbach'ın yukarıda zikretmiş olduğumuz eş (identique) görüşünü okuyucu unutmamış olacaktır. Bu görüş tarzını burada Feuerbach'ın şu cümlesi ile tamamlıyabiliriz: "ben, kendim için psikolojik, başkası için ise fizyolojik bir objeyim (**)". Netice itibariyle, Forel'in esas fikri, şuurun "beyin faaliyetinin bir iç refleksi (***)" olduğu tezinde toplanıyor (se réduit). Bu halis materyalistçe bir anlayıştır.

Her soydan ve her renkten (de toute nuance) idealistler ile Kant'çılar, materyalistlere karşı, Forel ve Feuerbach'ta bahis konusu olan fenomenlerin sadece *psişik* yanını doğrudan doğruya bilebileceğimizi ileri sürerler. Schelling, bu itirazı evvelce gayet keskin bir şekilde formülleştirmişti. Şöyle diyordu: "Espri, her zaman için, madde okyanusundan geçilip üzerine ayak basılamıyacak bir ada olarak kalacaktır; meğer ki, bir sıçrama yapılsın". Forel, bunu mükemmelen biliyor, ama bu adanın kıyılarını (limites) aşmak istemediğimiz takdirde ilmin hakikaten imkânsız olacağını da inandırıcı bir şekilde ispat ediyor.

(*) Ayrıca onun *Ruh ve sinir sistemi. Hijyeni ve patolojisi.* (Paris, 1906) adlı kitabının üçüncü bölümüne de bakınız.

(**) *Eserleri,* II, s. 348-349.

(***) *Die psyschischen Fähigkeiten der Ameisen, vs.,* Munich, 1901, s. 7.

Bu takdirde, diyor Forel, her insanın ancak kendi sübjektivizmine has [bir] psikolojisi olurdu ve, başka insanlar da dahil olmak üzere, dış dünyanın mevcudiyetinden müspet bir şekilde şüphe etmesi gerekirdi(*).

Fakat, böyle bir şey saçmadır (15).

Analoji yolu ile çıkarılan neticeler, tabiî ve fizik ilimlere göre tatbik edilen endüksiyon (istikra, tümevarım), beş hissimize ait tecrübelerin mukayesesi, dış dünya ile kendi benzerlerimizin ve onların psikolojilerinin mevcudiyetini bize ispat etmektedir. Yine bunlar, bize bir mukayeseli psikolojinin, bir hayvan psikolojisinin varlığını gösteriyor. Nihayet, psikolojimizi beynimizin faaliyetiyle her türlü münasebeti dışında mütalâa etmek istediğimiz takdirde, o bizim için anlaşılmaz ve tenakuzlarla dolu [bir şey] olurdu; bilhassa, enerjinin muhafazası kanunu ile tenakuz halinde bulunurdu (*).

Feuerbach, materyalist görüş noktasını reddedenlerin içine düşmemezlik edemedikleri tenakuzlara işaret etmekle yetinmeyip idealistlerin "ada" larına hangi yoldan ayak bastıklarını da gösterir. Der ki:

Ben, kendim için ***ben***, başkaları ***için sen***'im. Fakat, ben ancak hissedilir, yani maddî bir varlık olarak böyleyim. Ama mücerret akıl, bu "kendisi için varlık"ı bir cevher, atom, "ben", Tanrı halinde tecrit eder. Bunun için, mücerret akıl "kendisi için varlık" ile "başkaları için varlık" arasında ancak indî bir şekilde bağlılık kurabilir. Hissedilebilir olmıyarak (sans sensibilité) düşündüğüm şeyi, her türlü bağlılığın dışında düşünüyorum demektir (**).

Feuerbach'ta bu son derece önemli mütalâaya, hegelci mantığın — bir *ontolojik* doktrin olarak — doğmasına varan tecrit prosesüsünün tahlili refakat etmektedir (***).

(*) ***Aynı eser***, s. 7 ve 8.

(**) ***Toplu eserleri***, II, s. 322.

(***) "Hegel'in mutlak espri'si, mücerret espri'den, kendi kendisinden tecrit edilmiş espri'den, sonlu (fini, mütenahi) espri denilen şeyden başka bir şey değildir; nasıl ki, teolojinin sonsuz (infini, namütenahi) Varlık'ı da mücerret sonlu Varlık'tan başka bir şey değildir." (***Toplu eserleri***, II, s. 263.)

Bugünkü etnolojinin sağladığı bilgilere sahip bulunsaydı, Feuerbach, *felsefî idealizm*'in tarihî bakımdan, iptidaî ırklara has *animizm*'den geldiğini sözlerine ilâve edebilirdi. E. Taylor buna [idealizmin tarihî menşeine] işaret etmiştir (*); ve bazı felsefe tarihçileri (**) — şimdilik, teorik önemi pek büyük bir vakıa olmaktan çok, bir küryozite kabilinden de olsa — artık bunu kısmen nazarı itibare almağa başlıyorlar.

Feuerbach'ın bütün bu delil ve mütalâaları, bunlar üzerinde derinden düşünmüş olan Marx ve Engels tarafından iyice bilinmekle kalmayıp onların dünya görüşlerinin formasyonuna hiç şüphesiz pek geniş ölçüde yardım etmiştir. Eğer Engels, daha sonraları, Feuerbach'tan sonraki Alman felsefesini son derece hor hakir gördüyse, bunun sebebi, ona göre, bu felsefenin Feuerbach tarafından evvelce açığa çıkarılmış olan eski felsefî hatâları canlandırmaktan başka bir şey yapmamasıydı. Gerçekten de bu böyleydi. Materyalizmin modern tenkitçileri arasında bir tek kişi bile yoktur ki, daha önce ya bizzat Feuerbach yahut ondan da evvel Fransız materyalistleri tarafından cerhedilmemiş bir delil ileri sürmüş olsun (16). Fakat, "Marx'ın tenkitçileri" ne — E. Bernstein, K. Schmidt, B. Croce ve daha başkaları — en modern Alman felsefesinin "biçare ekletik tirit" i yepyeni bir yemek gibi gelmektedir: onlar bu yemekle besleniyorlardı; ve Engels'in bununla uğraşmayı lüzumsuz bulduğunu görünce, onun, çok zaman önce tahlil edip değersizliğini açıklamış olduğu bir argümantasyonu

(*) *İptidaî medeniyet*, Paris, 1876, c. II, s. 143. Feuerbach'ın bu konuda hakikaten dâhiyane bir seziş göstermiş olduğunu belirtmek icap eder. O şöyle der: "Obje mefhumu (concept) başlangıçta bir başka "ben" mefhumundan başka bir şey değildir. Meselâ, insan çocukluğunda bütün objeleri hür ve keyfince (arbitrairement) hareket eden varlıklar olarak tasavvur eder. Bunun için, obje mefhumu, genel olarak, objektif *ben* olan *sen* vasıtasıyle doğar."

(**) Bkz. T. Gomperz: *Yunan düşünürleri*, Aug. Reymond tercümesi, Lozan, 1905, s. 414-415.

tetkikten *"kaçındığı"* zannına kapıldılar. Hikâye eskidir ama tazeliğini her dem muhafaza eder. Fareler hiçbir zaman kedinin aslandan *daha kuvvetli* olduğunu sanmaktan kurtulamıyacaklardır.

Feuerbach ile Forel'in anlayışları arasındaki göze çarpıcı benzerliği ve kısmî aynılığı teslim etmekle beraber şunu da belirtelim ki, Forel'in tabiî ilimler alanında çok daha fazla bilgiye sahip olmasına karşılık, Feuerbach felsefe sahasında ondan çok üstündü. Bunun için, Forel, Feuerbach'ta rastlamadığımız hatâlara düşmektedir. Forel, kendi teorisine, *psiko-fizyolojik ayniyet teorisi* (*) adını veriyor. Buna esas itibariyle herhangi bir itirazda bulunulamaz, zira her terminoloji itibarî bir şeydir. Fakat, ayniyet teorisi evvelce pek belli bir *idealist* felsefeye temellik etmiş olduğuna göre, Forel'in kendi doktrinine açıkça ve cesaretle *materyalist* bir doktrin demesi daha iyi olurdu. Fakat, onun materyalizme karşı [kafasında] bazı peşin hükümler sakladığı açıkça görülüyor; başka bir ad seçmiş olmasının sebebi budur. İşte bunun için, *Forel'in anladığı mânada ayniyet*'in cari *idealist mânada ayniyet* ile hiçbir ilgisi olmadığını belirtmeyi gerekli buluyoruz.

"Marx'ın tenkitçileri" bunu da bilmiyorlar. K. Schmidt, bizimle olan polemiğinde, materyalistlere idealist ayniyet doktrinini atfediyordu. Gerçekte, materyalizm süje ile obje'nin *birlik*'ini kabul etmekle beraber, aslâ onların aynılığını kabul etmez. Bunu da yine Feuerbach izah etmişti.

Feuerbach'a göre, süje ile obje'nin, düşünce ile varlık'ın birliği, ancak insan bu birliğe temel olarak alındığı takdirde bir mâna ifade eder. Burada henüz bir "hümanizm" havası var; ve Feuerbach'ı etüd etmiş olanların çoğu, insanın yukarıda işaret edilen zıtlıkların birliğine ne

(*) *"Die psycho-physiologische Identitätstheorie als wissenschaftliches Postulat"* başlıklı yazısına bakınız. *Festschrift*, I, Rosenthal, Leipzig, 1906, I inci kısım, s. 119-132.

tarzda temel vazifesi gördüğü [meselesi] üzerinde ciddî olarak düşünmeyi gerekli bulmamışlardır. Gerçekte, Feuerbach bunu şu şekilde anlar:

> Düşünce, der, yalnız burada bir kendi kendisi için süje değil, gerçek [yani maddî] bir varlığın yüklemidir (mahmulü, sıfatı), o yalnız burada varlıktan ayrılmamış haldedir (*).

İmdi, düşünce hangi felsefe sistemlerinde "kendi kendisi için süje" dir, yani düşünen kişinin bedence (corporelle) mevcudiyetinden bağımsız bir şeydir? Bunun cevabı açıktır: *idealist* sistemlerde. İdealistler, önce, düşünceyi otonom, insandan bağımsız bir antite haline ("kendi kendisi için süje" haline) getirir, sonra da bu antitenin içinde varlıkla düşünce arasındaki tezadın çözüldüğünü — sırf bu antite maddeden ayrı bağımsız bir mevcudiyete sahip olduğu için — ilân ederler (17). Tezat filhakika çözülür de, çünkü bu antite nedir? *Düşünce*'dir. Ve bu düşüncenin tamamiyle bağımsız bir mevcudiyeti vardır. Fakat, tezadın bu çözülüşü tamamiyle formel bir çözülüştür. Bu çözülüşe, evvelce söylediğimiz gibi, sırf tezadın unsurlarından birinin, yani düşünceden bağımsız varlığın ortadan kaldırılmasıyle varılmaktadır. Varlık, düşüncenin basit bir özelliği olarak ortaya çıkıyor ve biz, filân obje mevcuttur dediğimiz zaman, bu sadece o objenin bizim düşüncemizde mevcut olduğu mânasına geliyor. Meselâ, Schelling bunu böyle anlıyordu. Ona göre, düşünce, gerçek dünyanın, yani tabiatın ve "sonlu" esprinin, kendisinden zarurî bir şekilde çıktığı mutlak prensip idi. Ama, nasıl [oluyordu bu çıkış]? Gerçek dünyanın mevcudiyeti ne demekti? Düşüncede mevcut olmak; o kadar. Schelling'in nazarında, *kâinat mutlak esprinin kendi kendisini temaşa etmesinden başka bir şey değildi.* Hegel'de de bu böyle idi. Fakat, Feuerbach düşünce ile varlık arasındaki tezadın böyle sırf formel bir çözülüşüyle yetinmedi ve *insandan,* yani gerçek, maddî varlıktan *müstakil düşünce* bulunma-

(*) *Toplu eserleri,* II, s. 340.

dığını ve bulunamıyacağını gösterdi. Düşünce, beynin bir faaliyetidir. "Fakat, beyin ancak bir insan başına ve bedenine bağlı olduğu takdirde bir düşünce organıdır (*)."

Feuerbach'ta insanın ne mânada varlıkla düşüncenin birliğinin temeli olduğu şimdi görülüyor. İnsan varlıkla düşüncenin birliğinin şu mânada temelidir ki, onun kendisi düşünmek melekesine sahip maddî bir varlıktan başka bir şey değildir. Fakat, insan eğer böyle bir varlık ise, onda, söz konusu tezadın unsurlarından hiçbirinin: ne varlığın, ne düşüncenin, ne "madde" nin, ne "espri" nin, ne süjenin, ne de objenin ortadan kaldırılmasına lüzum olmadığı aşikârdır. Bu unsurlar onda tıpkı bir *süje-obje* gibi birleşirler. "Ben... sırf bir süje-obje olarak... varım ve düşünüyorum", diyor Feuerbach.

Var olmak (être) düşüncede mevcut olmak (exister) demek değildir. Bu bakımdan, Feuerbach'ın felsefesi J. Dietzgen'inkinden çok daha açıktır. Feuerbach, "bir şeyin mevcut olduğunu ispat etmek, onun *sadece düşüncede* mevcut olmadığını ispat etmektir (**)" diyor. Bu tamamiyle doğrudur. Fakat, bu, *düşünce ile varlığın birliğinin aslâ onların aynılığı mânasına gelmediğini ve gelemiyeceğini* söylemek demektir.

Burada materyalizmi idealizmden ayıran en önemli çizgilerden biri ortaya çıkıyor.

IV

Marx'la Engels'in Feuerbach'çı bir devre geçirmiş olduklarını söyliyenler çoğu defa bununla onların dünya görüşünün daha sonra değişerek Feuerbach'ın dünya görüşünden tamamiyle farklı bir hal aldığını söylemek isterler. Meselâ, Feuerbach'ın Marx üzerinde yaptığı tesiri, genel

(*) *Aynı eser*, s. 362 ve 363.
(**) *Toplu eserleri*, X, s. 187.

olarak, fazla mübalâğalandırılmış bulan K. Diehl de böyle düşünüyor (*). Bu çok büyük bir hatâdır. Marx ve Engels, Feuerbach'ı izlemeyi bıraktıktan sonra da, onun felsefî görüşlerinin büyük bir kısmını paylaşmağa devam etmişlerdir. Marx'ın Feuerbach hakkındaki tezlerinde bu açıkça görülür. Bu tezler, Feuerbach felsefesinin temel fikirlerini aslâ cerhetmez; sadece bunları tadil ve ıslah eder ve, bilhassa, bu fikirlerin, insanı çevreleyen gerçeğin ve özel olarak insanın öz faaliyetinin açıklanışına (interprétation), Feuerbach'ta olduğundan daha konsekan bir şekilde, uygulanmasını gerektirirler. "Varlığı tayin eden düşünce değildir, düşünceyi tayin eden varlıktır." Tekmil Feuerbach felsefesinin temelini teşkil eden bu düşünceyi, Marx ve Engels tarihin maddeci açıklanışının da temeline koyarlar. Marx ve Engels'in materyalizmi, Feuerbach'ın materyalizminden çok daha geliştirilmiş bir doktrindir. Fakat, Marx ve Engels'in materyalist anlayışları, bizzat Feuerbach felsefesinin iç mantığının gösterdiği yönde gelişmiştir. İşte bunun içindir ki, bu anlayışlar ve özellikle bunların felsefî yanı, Feuerbach felsefesinin ne kadar büyük bir kısmının ilmî sosyalizmi kuranların dünya görüşüne girmiş olduğunu öğrenmek zahmetine katlanmıyan bir kimse için aslâ tam bir açıklığa kavuşmıyacaktır. Ve eğer tarihî maddeciliğe bir "felsefî temel" bulmağa çabalar bir kişiye rastlarsanız, bu fâninin bilgisinde, bütün derinliğine rağmen, bu bakımdan çok büyük bir eksiklik bulunduğuna emin olabilirsiniz.

Fakat, biz derin düşünceli kişileri işleri başında bırakalım. Marx, daha Feuerbach hakkındaki üçüncü tezinde, sosyal insanın tarihî "pratik" i alanında karşılaşacağı ve süje ile objenin birliğine dair Feuerbach'ın hazırlamış olduğu doğru mefhumdan yararlanarak çözeceği problemlerin en çetinine el atıyor. Bu tez şöyle yazılmıştır:

(*) *Handwörterburch der Staatswissenschaften*, V, s. 708.

İnsanların hal ve şartlar ile terbiyenin mahsulü olduğunu söyliyen materyalist doktrin... hal ve şartların da insanlar tarafından değiştirildiğini ve terbiyecinin de bizzat terbiye edilmesi gerektiğini hesaba katmıyor (*).

Bu problem bir kere çözüldü mü, tarihin materyalist açıklanışının "esrar" ı bulunmuş demektir. Fakat Feuerbach işte bu problemi çözemiyordu. O, — tıpkı, kendileriyle birçok müşterek çizgilere sahip olduğu XVIII inci yüzyıl Fransız materyalistleri gibi —, tarih alanında *idealist* olarak kalmaktaydı (18). Burada, Marx'la Engels'in, sosyal ilim ve özellikle Restorasyon devri Fransız tarihçileri tarafından o vakte kadar biriktirilmiş olan teorik malzemeden faydalanmak suretiyle yepyeni bir bina kurmaları gerekiyordu. Fakat, bu bakımdan dahi, Feuerbach felsefesi onlara büyük sayıda değerli endikasyonlar sağlıyordu. Feuerbach ezcümle şöyle der: "Sanat, din, felsefe ve ilim "insanın mahiyeti" nin tezahürlerinden veya tecellilerinden başka bir şey değildir (**)." Demek ki, bütün ideolojilerin izahını "insanın mahiyeti" nde aramak lâzımdır, yani ideolojilerin tekâmülünü tayin eden "insanın mahiyeti" nin tekâmülüdür. Peki ama, "insanın mahiyeti" nedir? Feuerbach bu soruya şu cevabı veriyor: "İnsanın mahiyeti ancak camiada (communauté), insanın insanla birliğindedir (***)." Çok müphem bir cevap. Böylece, Feuerbach'ın hiçbir zaman aşamadığı sınıra gelip dayanmış bulunuyoruz (19). Fakat, Marx ve Engels'in keşfetmiş oldukları, tarihin materyalist enterpretasyonunun alanı da işte bu sınırdan ötede başlar. Bu enterpretasyon, beşerî tekâmül seyrinde "camiayı, insanın insanla birliğini", yani insanların kendi aralarında kurdukları karşılıklı münasebetleri tayin eden sebepleri bize bildirir. Bu sınır

(*) "Feuerbach hakkında tezler". Bkz. *Ludwig Feuerbach*, E. S. 1946. (Sosyal Yayınlar 2, s. 51, İstanbul, 1962. Türkçeye çevirenin notu.)

(**) *Toplu eserleri*, II, s. 343.

(***) *Toplu eserleri*, II, s. 344.

yalnız Marx'ı Feuerbach'tan *ayırmakla* kalmaz, onların birbirlerine ne kadar *yakın* olduklarını da gösterir.

Feuerbach hakkındaki altıncı tezde: *insanın mahiyeti sosyal münasebetlerin tümüdür,* diye okuyoruz. Bu, Feuerbach'ınkinden çok daha sarih bir ifade. Fakat, Marx'ın dünya görüşü ile Feuerbach'ın felsefesi arasında mevcut sıkı münasebetler burada belki her yerde olduğundan daha açık bir şekilde kendisini gösteriyor.

Marx bu tezi yazdığı zaman, yalnız problemin hallinin ne yönde araştırılması gerektiğini değil, fakat hal tarzının kendisini de biliyordu. Marx, *Ekonomi politiğin tenkidine hizmet*'inde göstermiştir ki, cemiyet halinde insanların münasebetleri,

devlet şekilleri gibi, hukukî münasebetler de, ne kendi kendileriyle, ne de insan esprisinin sözüm ona genel tekâmülüyle izah edilebilir; bunların kökü, Hegel'in XVIII inci yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürleri misalince "sivil sosyete" adı altında topladığı maddî hayat şartlarında bulunur; sivil sosyetenin anatomisini de onun ekonomisinde aramak lâzımdır (*).

Materyalizmin yüzyıllardan beri bir türlü çözmeyi başaramadığı problemin tam çözülüşüne ulaşmak için artık *ekonomi*'nin menşeini ve tekâmülünü izah etmekten başka yapacak şey kalmıyordu. Marx ve Engels işte bu izahı sunmuşlardır.

Kendiliğinden anlaşılacağı gibi, bu büyük problemin tam çözülüşünden bahsederken, materyalizmin yüzyıllar boyunca bir türlü bulamadığı genel, *cebir nev'inden (algébrique) çözülüş*'ünü kastediyoruz. Ve yine kendiliğinden anlaşılacağı gibi, *tam* çözülüşten bahsederken göz önünde bulundurduğumuz şey sosyal gelişmenin *aritmetiği* değil, *cebiri*'dir; *muhtelif fenomenlerin sebeplerinin izahı değil, bu sebepleri keşfetmek için onları ne tarzda ele almak gerektiğinin izahıdır.* Demek oluyor ki, tarihin maddeci açık-

(*) Bkz. *Ekonomi politiğin tenkidi,* II, III, IV. Léon Remy tercümesi. Reinwald bas., Paris 1899.

lanışı bilhassa *metodolojik bir değer* taşır. Engels aşağıdaki sözleri yazarken bunu mükemmelen anlıyordu: "Bizce gerekli olan, brüt neticelerden çok etüd ediştir; neticelere götüren tekâmül olmaksızın neticelerin hiç değeri yoktur (*)." İşte bunu çoğu zaman ne Marx'ın "tenkitçi" leri anlıyor — Allah taksiratlarını affetsin diyelim — ne de, çok daha fenası, onun bazı "taraftarları"... Michelangelo, kendisi için: "Benim ilmim birçok cahil doğuracaktır" dermiş. Şimdi, Marx'ın ilmi cahiller doğuruyor. Bunun suçu elbette Marx'ta değil, fakat onun adına bir sürü zırva söyliyenlerdir. Lâkin, bu zırvaları bertaraf etmek için de *tarihî maddeciliğin metodolojik değeri*'ni anlamak gerektir.

V

Marx ve Engels'in materyalizm bakımından en büyük meziyetlerinden biri de, *doğru bir metod* meydana getirmiş olmalarıdır. Bütün gayretini Hegel felsefesinin *spekülâtif* unsuruna karşı mücadele üzerinde toplıyan Feuerbach, bu felsefenin diyalektik unsurunu pek takdir edip kullanmamıştı. Feuerbach: "hakikî diyalektik aslâ münzevî düşünürün kendi kendisiyle yaptığı bir monolog değil, *ben* ile *sen* arasındaki bir diyalogdur (**)" diyordu. Fakat, ilk olarak, Hegel'de de diyalektik "münzevî düşünürün kendi kendisiyle yaptığı bir diyalog" değerini taşımıyordu; ikinci olarak da, Feuerbach'ın observasyonu *felsefenin metodunu değil, hareket noktasını* doğru bir şekilde tarif etmektedir. Bu eksiklik, Hegel'in spekülâtif felsefesine karşı savaşırken onun diyalektiğini ihmal etmemek gerektiğini anlamış olan Marx ve Engels tarafından tamamlanmıştır. Bazı tenkitçiler, idealizm ile ilgisini kestikten sonra ilk zamanlar Marx'ın diyalektiğe karşı da büyük bir kayıtsızlık gösterdiğini iddia ediyorlar. Fakat,

(*) *Ölümünden sonra yayımlanan eserleri*, I, s. 477.
(**) *Toplu eserleri*, II, s. 345.

ilk bakışta doğru gibi görünen bu fikir, daha yukarıda işaret edilen bir vakıa tarafından yalanlanmaktadır. Şöyle ki, Engels, daha *Deutsche-französische Jahrbücher*'de, metoddan, yeni sistemin bizzat ruhu diye bahsediyordu (*).

Her halükârda, *Felsefenin sefaleti*'nin ikinci kısmı, Marx'ın, Proudhon'la polemikleştiği devirde, diyalektik metodun değerini mükemmelen takdir edip onu kullanmayı iyice bildiğine hiç şüphe bırakmıyor. Bu münakaşada Marx'ın Proudhon'a karşı kazandığı zafer, diyalektik olarak düşünmeyi bilen bir kimsenin, diyalektiğin mahiyetini anlıyamadığı halde, diyalektik metodu kapitalist cemiyetin tahliline tatbike çabalıyan başka bir kimse üzerindeki zaferi idi. Yine *Felsefenin sefaleti*'nin bu ikinci kısmı, Hegel'de sırf idealist bir karakter taşıyan ve Proudhon'da — bu onu hazmetmiş olduğu nispette — idealist karakterini muhafaza etmiş olan diyalektiğin, Marx tarafından *materyalist bir temel*'e oturtulmuş bulunduğunu gösterir (20).

Marx daha sonra kendi materyalist diyalektiğini karakterize ederken, şunları yazıyordu:

> Hegel'in ide (fikir) adı altında otonom bir süje haline soktuğu mantık prosesüsü, ona göre gerçeğin demiurgos'u (yaratıcısı) olup gerçek bunun dış tezahüründen ibarettir. Bana göre ise, tam tersine: ideal, insan beynine nakledilmiş ve çevrilmiş maddî'den başka bir şey değildir (**).

Bu karakteristik, birinci olarak, Hegel'in "ide" si hakkındaki kanaat; ikinci olarak da, düşünce ile varlık arasındaki münasebetler üzerinde Feuerbach ile tam bir mutabakati tazammun eder. Ancak Feuerbach felsefesinin temel prensipi olan: varlığı şartlandıran düşünce değil, düşünceyi şartlandıran varlıktır, prensipinin doğruluğu-

(*) Engels, sadece kendi şahsını değil, fakat genel olarak aynı fikirleri taşıyan herkesi göz önünde tutuyordu: "Bize lâzım olan..." diyordu. Onun gibi düşünenler arasında hiç şüphesiz Marx da vardı.

(**) Bkz. K. Marx: *Kapital*, c. I, s. XCV, Costes, 1933.

na inanmış bir insan Hegel diyalektiğini "ayakları üzerine koyma" ğa muktedir olabilirdi.

Pek çok kimse diyalektiği tekâmül doktrini ile karıştırır. Diyalektik, filhakika, bir tekâmül doktrinidir. Fakat, diyalektik âdi "tekâmül teorisi" nden esaslı surette ayrılır. Bu teori, esas itibariyle, şu prensipe dayanır; *ne tabiat, ne de tarih sıçramalar yapar, dünyadaki bütün değişiklikler ancak derece derece olur.* Bu şekilde anlaşılan tekâmül doktrininin dayanıksız (inconsistante) ve gülünç olduğunu Hegel evvelce göstermişti. Hegel, *Mantık*'ının birinci cildinde şöyle yazar:

Bir şeyin *meydana çıkış*'ını veya *yok oluş*'unu tasavvur etmek istiyenler bunu, genel olarak, *derece derece (graduelles)* bir meydana çıkış veya yok oluş şeklinde tasavvur ederler. Halbuki, varlığın transformasyonları yalnız bir kemiyetten (kantiteden) başka bir kemiyete geçişten ibaret olmayıp aynı zamanda kemiyetten keyfiyete (kaliteye) ve keyfiyetten kemiyete geçiştir ki, bir fenomenin yerini başka bir fenomenin almasına yol açan bu geçiş, *tedricilik'te (progressivité) bir kesinti* teşkil eder (*).

Ve, *tedricilikte kesinti* oldukça, her defasında, gelişme seyrinde bir *sıçrama* meydana gelir. Hegel, bundan sonra, *sıçramaların gerek tabiatta, gerekse tarihte* ne kadar sık meydana geldiğini bir sıra misallerle göstererek âdi "tekâmül teorisi" nin temelindeki gülünç yanlışlığı ortaya çıkarır.

Tedricilik doktrininin temelinde, der Hegel, meydana çıkan bir şeyin önceden fiilen mevcut olduğu ve sırf küçüklüğü sebebiyle farkedilemediği fikri bulunur. Bunun gibi, bir fenomenin derece derece yok oluşundan bahsedildiğinde de, bu yok oluşun tamamlanmış olduğu ve önceki fenomenin yerini alan fenomenin şimdiden mevcut bulunduğu, fakat henüz bunların ikisinin de farkedilebilir halde olmadıkları tasavvur edilir... Fakat, bu suretle aslında her türlü meydana çıkış ve yok oluş ortadan kaldırılmaktadır... Belli bir fenomenin meydana çıkışını veya yok oluşunu transformasyonun tedriciliği ile izah etmek her şeyi yavan bir

(*) *Wissenschaft der Logik*, c. I, Nurenberg, 1812, s. 313-314.

totolojiye irca etmek demektir; çünkü, bu, meydana geliş veya yok oluş yolundaki bir şeyi önceden hazır [yani esasen meydana çıkmış veya yok olmuş] telakki etmektir.

Marx ve Engels, Hegel'in *gelişme prosesüsünde sıçramaların kaçınılmazlığı* hakkındaki bu diyalektik anlayışını tamamiyle benimsemişlerdir. Engels, Dühring ile polemiğinde bu anlayışı etraflı bir şekilde develope eder ve bu münasebetle "ayakları üzerine koyar", yani *materyalist bir temel*'e oturtur.

Engels, meselâ, enerjinin bir şeklinden öbürüne geçişin ancak bir sıçrama vasıtasıyle olabileceğini gösterir (21); diyalektiğin kantiteden kaliteye geçiş prensipini modern kimya ile doğrulamağa çalışır. Engels'e göre, *diyalektik düşünce*'nin kanunları, genel olarak, *varlığın diyalektik özellikleri* tarafından doğrulanmaktadır. Varlık burada da düşünceyi şartlandırır.

Materyalist diyalektiğin daha etraflı bir karakteristiğine girmeksizin (materyalist diyalektiğin, elemanter matematiğe paralel olarak, elemanter mantık diyebileceğimiz şeyle münasebetleri hakkında *Ludwig Feuerbach* broşürü tercümemizin önsözüne bakılabilir (*)), tekâmül prosesüsünde ancak tedricî değişiklikler gören ve şu son yirmi yıldır hâkim durumda bulunan teorinin, evvelce hemen herkesçe kabul edilmekte olduğu biyoloji alanında bile gerilemeğe başladığını okuyucumuza hatırlatırız. Bu bakımdan, Armand Gautier (**) ile Hugo de Vries'in çalışmaları bir çığır açacağa benziyor. De Vries'in *mütasyonlar teorisi*'nin *nevilerin sıçramalarla cereyan eden tekâmülü teorisi*'nden başka bir şey olmadığını söylemek yeter.

(*) Kitabın ikinci kısmındaki ***Diyalektik ve Mantık*** başlıklı yazıya bakınız.

(**) Anlaşılan Plehanov burada Alexis Jordan yerine Armand Gautier'nin adını anmaktadır. Değerli kimyager Gautier'nin hizmetleri büsbütün başka bir alana aittir. Organik madde ile inorganik maddenin ***birliği***'ni gösteren ilk çalışmaları onun adına bağlamak gerekir. (N. R.)

(Hugo de Vries'in iki ciltlik *Die Mutationstheorie* adlı eserine, Leipzig, 1901-1903; *Die Mutationen und die Mutationsperioden bei der Entstehung der Arten* başlıklı raporuna, Leipzig, 1901; ve Kalíforniya üniversitesinde verdiği ve: *Arten und Varietäten und ihre Entstehung durch die Mutation* adıyle almancaya çevrilip basılan konferanslarına, Berlin, 1906, bakınız) (22).

Bu değerli natüralistin kanaatince, *nevilerin menşei hakkındaki Darwin teorisinin zayıf tarafı, bu menşein tedricî (graduels) değişikliklerle izah edilebileceği fikrinde olmasıdır* (*). Nevilerin menşei doktrinine hâkim olan tedricî değişiklikler teorisinin bu alana bağlı meselelerin tecrübî tetkiki üzerinde menfi bir tesir yapmış olduğunu belirten De Vries'in bu mütalâası da çok enteresan ve çok doğrudur (**).

Modern natüralist çevrelerde ve bilhassa *yeni Lamarck'çılar* arasında *canlı madde (matière animée)* teorisinin oldukça hızlı bir yayılış gösterdiğini de ilâve etmek yerinde olur. Bu teoriye göre, genel olarak madde ve özel olarak *organize madde* bir miktar (un certain degré) *hassasiyet*'e sahiptir. Bazı kimselerce materyalizm ile taban tabana zıt telâkki edilen (***) bu teori, gerçekte, doğru bir şekilde anlaşıldığı takdirde, Feuerbach'ın varlık'la düşünce'nin obje ile süje'nin birliği hakkındaki materyalist doktrininin modern natüralist dile çevrilmiş şeklinden başka bir şey değildir (****). Kesin olarak iddia edilebilir ki, Marx ve Engels [eğer sağ olsalardı], tabiat ilimlerin-

---

(*) *Die Mutationen*, s. 7 - 8.

(**) *Arten*, vs., s. 421.

(***) Bkz. meselâ, R. H. F r a n c é'nin: *Der heutige Stand der Darwin'schen Frage* adlı kitabı, Leipzig, 1907.

(****) Spinoza'dan bahsetmesek bile, XVIII inci yüzyıl Fransız materyalistlerinden çoğunun "canlı madde" teorisine mütemayil oldukları unutulmamalıdır.

de henüz hakikaten *pek yetersizce incelenmiş olan* bu cereyana karşı çok büyük bir ilgi gösterirlerdi (*).

Aleksandr Herzen, birçok kimselerce her şeyden önce muhafazakâr [bir felsefe] sayılan Hegel felsefesinin hakikî bir inkılâp cebiri (algèbre) olduğunu haklı olarak söyler (**). Fakat, bu cebir Hegel'de pratik hayatın hararetli meselelerine tatbik edilmeden kalıyordu. Spekülâtif unsur bu büyük idealistin felsefesine, zarurî bir şekilde, *muhafazakâr bir ruh* aşılıyordu (introduire). Marx'ın materyalist felsefesi için durum bambaşkadır. İnkılâpçı "cebir" ("algèbre") burada diyalektik metodun bütün yenilmez kudretiyle kendisini gösterir. Marx şöyle der:

> Diyalektik, mistik şekli içinde, bir Alman modası halini aldı, çünkü âdeta mevcut düzeni (l'état de choses) çerçeveleyen bir hale vazifesi görüyordu. Rasyonel şekli altında [ise] o, burjuvazinin ve onun nazariyecilerinin gözünde dehşet ve rezaletten başka bir şey değildir, çünkü mevcut olanın müspet bir şekilde anlaşılmasını sağladıktan başka, mevcut düzenin inkârının, önlenemezcesine yok oluşunun anlaşılmasını da sağlar; çünkü, her şekli hareketin akışı içinde ve dolayısıyle geçici görünüşü altında mütalâa eder; hiçbir şeyin önünde boyun eğmez, mahiyeti itibariyle tenkitçi ve inkılâpçıdır (***).

Materyalist diyalektiği Rus edebiyatı bakımından düşünecek olursak, bizim deha sahibi Bielinski'mizi o kadar uğraştırmış olan *var olan her şeyin aklî karakteri* meselesinin çözülmesi için gerekli ve yeterli metodu ilk defa olarak bu [materyalist] diyalektiğin sağlamış olduğunu söyliyebiliriz (****). Yalnız Marx'ın diyalektik metodudur

---

(*) Bu eserin 1908 yılında yazılmış olduğu hatırda tutulmalıdır. (N. R.)

(**) Bkz. Engels: *Ludwig Feuerbach*, s. 1-5, E. S., 1946. (Sosyal Yayınlar 2, s. 7 ve dev. İstanbul, 1962. Türkçe'ye çevirenin notu.)

(***) Bkz. K. Marx: *Kapital*, c. I, s. XCV, XCII, Costes, 1933.

(****) *Yirmi yıl* kitabımızdaki "Bielinski ve aklî gerçek" yazımıza bakınız. (*Toplu eserleri*, c. X.)

ki, Rus yaşayışının tetkikine tatbik edildiğinde, burada neyin *gerçekten var* olup neyin sadece varmış *gibi göründüğünü* bize göstermiştir.

VI

Tarih'in materyalistçe açıklanması işine yanaştığımız zaman, daha önce görmüş olduğumuz gibi, evvelâ sosyal münasebetlerin gelişmesinin hakikî sebeplerinin nerede bulunduğu meselesine çatarız. "Sivil sosyetenin anatomisi" nin, onun ekonomisi tarafından tayin edildiğini artık biliyoruz. Fakat, bu ekonomiyi tayin eden nedir?

Marx, bunu şöyle cevaplandırıyor:

> Hayatlarının sosyal istihsalinde insanlar zarurî, iradelerinden bağımsız bazı münasebetlerle, *istihsal münasebetleri* ile birbirlerine bağlı bulunurlar. Bu istihsal münasebetleri onların maddî istihsal kuvvetlerinin muayyen bir tekâmül derecesine uygun düşer. İstihsal münasebetlerinin tümü cemiyetin *ekonomik yapısı*'nı, gerçek temeli teşkil eder ve bu gerçek temel üzerinde hukukî ve siyasî üstyapı yükselir (*).

Marx'ın bu cevabı böylece ekonomik gelişme meselesini bütünüyle, cemiyetin istihsal kuvvetlerinin gelişmesini şartlandıran sebepler meselesine indiriyor. Bu şekliyle mesele *her şeyden önce coğrafî çevrenin özelliklerinin gösterilmesi suretiyle* çözülür.

Hegel dahi, kendi tarih felsefesinde, *"cihan tarihinin coğrafî temeli"* nin önemli rolüne işaret etmiştir. Fakat, Hegel'de her türlü tekâmülün sebebi İde olduğu; ve o, *fenomenlerin materyalistçe izahı*'na ancak söz düştükçe, tâli derecede önemli hallerde, âdeta istemiye istemiye başvurduğu için, coğrafî çevrenin büyük tarihî önemi hakkında ifade ettiği pek doğru anlayış, kendisinde taşıdığı verimli neticelerin hepsini çıkartmağa onu sevkedemiyordu.

(*) Bkz. ***Ekonomi politiğin tenkidine hizmet***'in önsözü. ***Etudes philosophiques***'de, E. S. I., 1935 ve E. S., 1947.

Bu neticeler, bütün genişliği ile, ancak materyalist Marx tarafından çıkartılmıştır (*).

Coğrafî çevrenin özellikleri, insanın ihtiyaçlarını gidermesine yarayan tabiat mahsullerinin karakterini olduğu kadar, *insanın* aynı maksatla *bizzat istihsal ettiği objelerin* karakterini de tayin eder. Madenlerin bulunmadığı bir yerde, yerli kabilelerin, *"taş devri"* dediğimiz şeyin sınırlarını kendi öz vasıtalarıyle aşmaları mümkün olamazdı. Bunun gibi, *iptidaî su ve kara avcıları*'nın *hayvan yetiştirimi*'ne ve *ziraat*'e geçebilmeleri için, elverişli coğrafya şartlarının, yani buna uygun bir fauna ile flora'nın bulunması lâzımdı. L. - G. Morgan, batı yarımküresinde insancıllaştırılmağa elverişli hayvanlar bulunmamasının ve iki yarımkürenin flora'ları arasında mevcut farkların, buralarda oturan insanların sosyal tekâmüllerinin çok farklı olmasına yol açtığını belirtir (**).

Waitz, Kuzey Amerika Kızıl Derilileri hakkında şöyle der:

> Bunlarda hiç ehlî hayvan yoktur. Bu, çok önemli bir vakıadır, çünkü bunları aşağı bir gelişme seviyesinde tutan başlıca sebebi teşkil eder (***).

Schweinfurth, Afrikada, bir yerde nüfus fazla olduğu zaman bunun bir kısmının göç ettiğini ve bu göç eden nüfusun *coğrafî çevreye göre* yaşayış tarzını değiştirdiğini anlatır:

> O vakte kadar ziraatle uğraşan kabileler avcılığa, sürülerini yetiştirmekle yaşıyan kabileler de ziraate geçerler (****).

(*) Daha önce de söylediğimiz gibi, Feuerbach bu konuda Hegel'den daha ileri gitmiş değildir.

(**) ***Die Urgesellschaft***, Stuttgart, 1891, s. 20 - 21.

(***) ***Die Indianer Nordamerikas***, s. 91.

(****) ***Afrika'nın göbeğinde***, c. I, s. 209. (Bu eserin orijinal baskısına dair herhangi bir ize rastlıyamadık. Mamafih, bunun 1873 yılında Londrada yapılmış bir İngilizce tercümesi bulunduğunu okuyucularımıza bildiririz [N. R.].)

Schweinfurth'a göre, demirden yana zengin olup orta Afrikanın büyük bir kısmını içine alan bir bölgede oturan insanlar tabiî bir şekilde demir istihsal etmeğe ve işlemeğe koyulmuşlardır.

Hepsi bu kadar değil. Daha beşerî tekâmülün en alt kademelerinde bile, kabileler, mahsullerinin bazılarını mübadele etmek suretiyle, birbirleriyle münasebete girerler. Bu ise, netice olarak, coğrafî çevrenin sınırlarını genişletir ve genişliyen coğrafî çevre de bu kabilelerden herbirinin istihsal kuvvetlerinin gelişmesi üzerine tesir ederek bu gelişmenin *gidişini* hızlandırır. Fakat, anlaşılacağı gibi, bu kabil münasebetlerin kurulup gelişmesinin az veya çok kolay olması da yine coğrafî çevrenin özelliklerine tâbidir. Hegel dahi, denizlerle nehirlerin insanları yaklaştırdığını, dağların ise ayırdığını söylüyordu. Kaldı ki, denizler bile insanları, ancak istihsal kuvvetlerinin gelişmesi nispeten yüksek bir seviyeye erişmiş olduğu zaman yaklaştırır. Bu seviye aşağı olduğu zaman, deniz, — Ratzel'in gayet doğru olarak söylediği gibi —, ayırdığı ırklar arasındaki münasebetleri kuvvetle *engeller* (*). Fakat, her halükârda, coğrafî çevrenin özellikleri ne kadar çeşitli olursa, bu özelliklerin istihsal kuvvetlerinin gelişmesi için o kadar elverişli olduğuna şüphe yoktur.

Sosyal iş bölümünün tabiî temelini teşkil eden ve insanı içinde yaşadığı tabiî şartların çeşitliliğine göre ihtiyaç ve kabiliyetlerini, istihsal vasıta ve imkânlarını değiştirmeğe iten şey, diyor Marx, toprağın mutlak verimliliği değil, farklılığıdır (différenciation), tabiî mahsullerinin çeşitliliğidir (**).

Ratzel de, Marx'la hemen hemen aynı kelimeleri kullanarak şöyle der:

Bilhassa önemli olan, gıdaların daha büyük bir kolaylıkla elde edilmesi değil, bizzat insanın kendisinde bazı temayüllerin,

(*) *Anthropogeographie*, Stuttgart, 1882, s. 29.

(**) Bkz. K. M a r x : *Kapital*, c. III, s. 203. Costes baskısı.

bazı alışkanlıkların ve, nihayet, bazı ihtiyaçların uyanmasıdır (*).

Demek oluyor ki, coğrafî çevrenin özellikleri istihsal kuvvetlerinin gelişmesini, istihsal kuvvetlerinin gelişmesi de ekonomik kuvvetlerin gelişmesini ve bunlarla birlikte bütün öbür sosyal münasebetlerin gelişmesini tayin eder. Marx bunu şu sözlerle izah ediyor:

İstihsalde bulunan insanların (producteurs) kendi aralarında kurdukları sosyal münasebetler, karşılıklı faaliyetlerinin şartları ve istihsalin tümüne katılışları istihsal kuvvetlerinin karakterine göre de fark eder. Yeni bir harp âletinin, ateşli silâhın icadının, ordunun bütün iç teşkilâtını, fertleri bir ordu teşkil edecek şekilde bir araya toplayan ve bunları teşkilâtlı bir bütün yapan kadro içindeki münasebetleri ve, nihayet, muhtelif ordular arasındaki münasebetleri değiştirmesi bir zaruret idi (**) (23).

Bu izahatı daha tesirli (concluante) kılmak için bir misal vereceğiz. Doğu Afrikada oturan Massai'ler, savaşta aldıkları esirleri öldürürler, çünkü — Ratzel'in dediği gibi — bu çoban kavim henüz köle emeğinden faydalanacak *teknik imkân*'a sahip değildir. Fakat, bu *çobanlar*'ın komşusu olup *ziraatçilik* yapan Vakamba'lar, köle emeğini sömürme imkânına sahip bulundukları için, esirlerinin (prisonniers) hayatını bağışlıyarak *bunları köle (esclaves) yaparlar*. Böylece, köleliğin zuhuru, sosyal kuvvetlerin, esir emeğini *sömürmeyi* mümkün kılan bir gelişme derecesine ulaşmış olmasını şart koşar (***). Fakat, kölelik

(*) *Völkerkunde*, Leipzig, 1887, c. I, s. 56.

(**) *Kapital*, I.

(***) *Völkerkunde*, I, s. 83. Şunu da belirtmek gerekir ki, köle haline getirme işi bazen [sosyal] tekâmülün ilk kademelerinde, sadece *savaş esirlerinin gücünü, bunlara galiplerle aynı hakları vererek galiplerin sosyal organizasyonuna katmaktan ibarettir. Bu takdirde, esirin fazla işinden (surtravail) sağlanan bir kazanç değil,* sadece *köle ile işbirliği* yapmaktan doğan müşterek bir menfaat bahis konusudur. Fakat, köleliğin bu şekli [dahi], bazı istihsal kuvvetlerinin ve belli bir istihsal organizasyonunun varlığını şart koşar.

bir *istihsal münasebeti* olup bu istihsal münasebetinin zuhuru, o vakte kadar *cins*'e ve *yaş*'a göre bölünmelerden gayri bölünme nedir bilmiyen bir cemiyet için, *sınıflar*'a bölünmenin başlangıcına delâlet eder. Kölelik düzeni (esclavage) tam inkişafına ulaştığı zaman, cemiyetin bütün ekonomisine ve, bu ekonomi vasıtasıyle, bütün sosyal münasebetlere ve her şeyden önce *politik rejim*'e damgasını vurur. Politik rejimleriyle birbirlerinden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, Antik devletlerin hepsinin ortak bir vasfı vardı: hepsi de sadece hür insanların menfaatlerini ifade ve müdafaa eden bir politik organizasyona sahiptiler.

VII

Şimdi artık biliyoruz ki, bütün sosyal münasebetlerin gelişmesini son ve kesin olarak tayin eden istihsal kuvvetlerinin gelişmesi de *coğrafî çevrenin özellikleri*'ne tâbidir. Fakat, belli [birtakım] sosyal münasebetler bir kere doğdu mu, bunlar da *istihsal kuvvetlerinin gelişmesi üzerine büyük bir tesir icra ederler.* Öyle ki, *başlangıçta bir netice olan şey, bu defa bir sebep olur;* istihsal kuvvetlerinin gelişmesi ile sosyal rejim arasında *karşılıklı bir aksiyon ve reaksiyon* meydana gelir ve farklı devirlerde son derece çeşitli şekiller alır.

İstihsal kuvvetlerinin durumunun, yalnız belli bir cemiyetin bağrında mevcut *iç münasebetler*'i değil, aynı cemiyetin *dış münasebetler*'ini de şartlandırdığını gözden kaçırmamak lâzımdır. İstihsal kuvvetlerinin gelişmesinin her derecesine, *silâhlanma*'nın, *askerlik sanatı*'nın ve nihayet, *milletlerarası* veya daha doğrusu *cemiyetlerarası* ve bu meyanda kabilelerarası hukukun muayyen bir karakteri tekabül eder. *Avcı kabileler* büyük politik organizasyonlar kurmağa muktedir olamazlar, çünkü istihsal kuvvetlerinin aşağı seviyesi onları, maişetlerini sağlamak için, küçük sosyal gruplar halinde — eski bir Rus tâbiriyle, herkes

kendi başının çaresine bakmak üzere — *dağılmak zorunda bırakır*. Fakat, bu sosyal gruplar "herbiri kendi başının çaresine bakmak üzere [ne kadar] dağılırsa", medenî bir cemiyette sulh hâkimi tarafından kolayca yoluna konulabilecek bazı ihtilâfların halli için bile az veya çok kanlı savaşlar verilmesi o kadar kaçınılmaz olur. Eyre, Avustralyalı kabilelerden birkaç tanesi belli bazı maksatlarla muayyen bir mevkide karşılaştıkları zaman, bu temasların aslâ uzun süreli olmadığını anlatır. Daha, gıda yokluğu veya ava koyulma zarureti Avustralya yerlilerini birbirlerinden ayrılmağa zorlamadan, bunların arasında çatışmalar patlak verir ve bu çatışmalar süratle savaşlara varır (*).

Bu gibi çarpışmaların türlü çeşit sebeplerden doğabileceğini herkes takdir eder. Fakat, dikkate değer nokta şu ki, seyyahların çoğu bu çarpışmaları *ekonomik sebepler*'e hamletmektedirler. Stanley, ekvator Afrikası yerlilerine, komşu kabilelerle niçin harbettiklerini sorduğu zaman ona şu cevabı verirler:

> Bizimkiler ava gidiyorlar. Komşular onları geri çevirmeğe kalkışıyorlar. O zaman biz komşulara saldırıyoruz, komşular da bize saldırıyorlar, canımıza yetinceye yahut iki taraftan biri yenilinceye kadar dövüşüyoruz (**).

Burton da öyle der: "Afrikada bütün harplerin belli başlı iki sebebi vardır: hayvan hırsızlığı veya insanların esir alınması (***)." Ratzel, Yeni Zelânda'da yerliler arasındaki harplerin, insan eti ziyafetine konmak arzusundan başka bir saiki olmamasını muhtemel görüyor (****). Fa-

---

(*) Ed. J. Eyre: *Manners and customs of the aborigines of the Australia*, Londra, 1847, s. 243.

(**) *Afrikanın karanlıkları içinde*, Paris, 1890, c. II, s. 91.

(***) Burton: *Doğu Afrika'nın büyük göllerine seyahat*, Paris, 1862, s. 666.

(****) *Völkerkunde*, c. I, s. 93.

kat, yerlilerdeki bariz yamyamlık temayülü de yine Yeni Zelânda fauna'sının fakirliği ile *izah olunur* (24).

Bir harbin neticesinin, harbeden tarafların silâhlarına ne kadar bağlı olduğu malûmdur. Fakat, harbeden tarafların silâhlarını, onların istihsal kuvvetlerinin durumu, ekonomileri ve bu ekonomilerin temeli üzerinde kurulmuş olan sosyal münasebetler tayin eder (*). Filân kavimlerin veya falan kabilelerin [topraklarının] başka kavimler tarafından *fethedilmiş* olduğunu söylemek, henüz, bu kavimlerin veya kabilelerin hüküm altına alınmaları olayının doğurduğu sosyal reperküsyonların niçin bu şekilde olup başka türlü olmadığını izah etmek demek değildir. Galya'nın Romalılar tarafından fethinin sosyal neticeleri, hiç de bu ülkenin Cermenler tarafından fethinin sosyal neticeleriyle aynı olmamıştır. İngilterenin Normand'lar tarafından fethinin sosyal neticeleri de Rusyanın Moğollar tarafından fethinin yol açtığı sosyal neticelerden büsbütün başka olmuştur. Bütün bu hallerde, aradaki farkı son tahlilde tayin eden, hüküm altına alınmış olan cemiyetin *ekonomik rejim*'i ile onu hükmü altına almış olan cemiyetin ekonomik rejimi arasında mevcut farktır. Filân kabilenin veya falan kavmin ekonomik kuvvetleri ne kadar gelişirse, o kabilenin veya kavmin hayat mücadelesi için daha iyi cihazlanması (s'armer) imkânı — hiç değilse imkânı — da o kadar artar (25).

Mamafih, bu genel kaidenin, üzerinde durulmağa değer birçok istisnaları vardır. İstihsal kuvvetlerinin gelişmesi çok aşağı bir seviyede olduğu zaman, birbirinden çok farklı ekonomik gelişme kademelerinde bulunan kabilelerin — meselâ, göçebe çobanların veya yerleşik ziraatçilerin — silâhları (armement) arasındaki fark, daha sonra ola-

(*) E n g e l s, *Anti-Dühring*'in "şiddet teorisi" nin tahlîline ayrılmış bölümlerinde bunu çok güzel izah eder (Bkz. *Tarihte şiddetin rolü*, E. S., 1946). Yüksek Harp Okulu öğretmenlerinden yarbay R o u s s e t'nin kitabına da bakınız: *Savaş ustaları*, Paris, 1901, s. 2.

cağı kadar büyük olamaz. Bundan maada, ekonomik gelişme yolunda ilerleme, belli bir kavmin karakteri üzerinde tayin edici bir tesir yaparak, bunun savaşçı ruhunu azaltır. Öyle ki, bu azalış bazen bu kavmi, ekonomik bakımdan daha geri, fakat buna mukabil savaşa daha alışkın olan bir düşmana karşı koyamaz hale getirecek bir kerteye kadar varır. *Sakin tabiatlı (paisible) ziraatçi kabileler*'in, hiç de ender olmıyarak, *savaşçı kavimler*'in boyunduruğu altına düşmeleri işte bu yüzdendir. Ratzel, en sağlam devlet teşekküllerinin "yarı kültürlü kavimler" tarafından meydana getirilmiş olduğunu, çünkü fethin söz konusu iki unsuru, yani: ziraî unsur ile çobanlık unsurunu [bu kavimlerde] birleştirmiş bulunduğunu belirtir (*). Bu observasyon genel olarak doğru olmakla beraber, bu gibi hallerde dahi, — *Çin* buna mükemmel bir misaldir —, ekonomice geri olan *fatihler*'in, ekonomik bakımdan daha ileri olan *fethe uğramış* kavmin yavaş yavaş tamamiyle tesiri altında kaldığını unutmamak gerekir.

Coğrafî çevre, yalnız iptidaî kabileler üzerinde değil, *kültürlü* denilen kavimler üzerinde de büyük bir tesir yapar. Marx der ki:

> Şu veya bu tabiat kuvveti üzerinde bir sosyal kontrol kurmak, bu kuvveti ekonomik bir tarzda işletmek, önce onu ele geçirmek veya teşkilâtlı insan gayretiyle meydana getirilen büyük işler (ouvrages) vasıtasıyle zaptürapt altına almak zarureti endüstri tarihinde kesin bir rol oynar. Nitekim, Mısır, Lombardiya, Hollanda, İran ve Hindistan'da [akar] suların düzene sokulmasının böyle bir [tarihî] portesi olmuştur. Bu ülkelerde, sun'i kanallar vasıtasıyle sulama, toprağa yalnız gerekli suyu getirmekle kalmıyor, aynı zamanda, taşıdığı çamurla birlikte dağların madenî gübrelerini de getiriyordu. Arap hâkimiyeti devrinde İspanya ve Sicilya'daki endüstriel hamlenin sırrı kanalcılıkta (canalisation) idi (**).

(*) *Völkerkunde*, s. 19.

(**) Bkz. K. Marx: *Kapital*, c. III, s. 203-204, Costes bas.

Coğrafî çevrenin, insanlığın tarihî tekâmülü üzerinde yaptığı tesir hakkındaki doktrin, çokluk, "iklim" in sosyal insan üzerinde *vasıtasızca (immediate)* tesirini kabul etmekten ibaret kalıyordu: "iklim" in tesiriyle bir "ırk" ın hürriyet aşkına tutulduğu, bir başkasının az çok müstebit bir hükümdarın iktidarına sabırla katlanmağa meylettiği, bir üçüncüsünün ise bâtıl itikatlara inanır olduğu ve bu yüzden rahipler makulesinin (clergé) sultası altına düştüğü, vs... farzediliyordu. Böyle bir anlayış, meselâ, Buckle'nin gözünde hâlâ üstün bir değer taşımaktadır (*). Marx'a göre, coğrafî çevre insanlar üzerine, *istihsal münasebetleri aracılığı ile* tesir eder. *Bu istihsal münasebetleri muayyen bir çevre içinde, muayyen istihsal kuvvetleri temeli üzerinde doğar ve bu istihsal kuvvetlerinin ilk gelişme şartı da işte bizzat bu çevrenin özelliklerinden ibarettir.* Modern etnoloji bu görüşe gittikçe daha fazla katılmakta ve, dolayısıyle, "medeniyet" tarihinde "ırk" için gittikçe daha az bir yer ayırmaktadır. Ratzel, "belli bir

(*) ***History of civilisation in England***'ına bakınız, c I, Leipzig, 1865, s. 36-37. Buckle'ye göre, bir kavmin özel karakterini tayin eden dört sebepten biri olan "ülkenin genel manzarası" (***the general aspect of nature***), bilhassa muhayyile üzerine tesir eder. Ziyadesiyle gelişmiş bir muhayyile ise bâtıl itikatları doğurur ki, bunlar da bilginin gelişmesini yavaşlatır. Peruda yer sarsıntılarının sıklığı yerlilerin muhayyileleri üzerinde müessir olmak suretiyle onların politik rejimleri üzerine de tesir etmiştir. İspanyollarla İtalyanların bâtıl itikatlı olmaları da yine zelzeleler ve yanardağ indifaları yüzündendir (***aynı eser,*** s. 112-113). Bu doğrudan doğruya psikolojik aksiyon, kültürel gelişmenin ilk safhalarında bilhassa kuvvetlidir. Bununla beraber, modern ilim aynı ekonomik gelişme seviyesinde bulunan iptidaî ırkların dinî inanışları arasında göze çarpıcı bir benzerlik tesbit etmektedir. Buckle'nin XVII nci yüzyıl yazarlarından alınma olan fikirleri, evvelce H i p p o k r a t e s tarafından ifade edilmişti (bkz. ***Havalara, sulara ve yerlere dair,*** Coray tercümesi, Paris, 1800, paragraf 76, 85, 86, 88, vs.).

medeniyet sermayesine (fonds) sahip olmanın bizatihî ırkla hiçbir ilgisi yoktur" diyor (26).

Fakat, bir kere belli bir "medeniyet" durumuna erişildi mi, bunun "ırk" ın (*) fizik ve psişik vasıfları üzerinde tesirini göstermemesine imkân yoktur.

Coğrafî çevrenin sosyal insan üzerindeki tesiri bir *değişken kemiyet (quantité variable)* teşkil eder. Bu çevrenin özellikleri tarafından şartlandırılan istihsal kuvvetlerinin tekâmülü, insanın tabiat üzerindeki hâkimiyetini artırır ve, bu suretle, insanla onu saran coğrafî çevre arasında yeni bir münasebet yaratır. Bugünkü İngilizler bu coğrafî çevre üzerine, Julius Caesar zamanında İngiltere'de oturan kabilelerin yaptığından büsbütün başka bir şekilde karşı tesirde bulunmaktadırlar. Belli bir memleket halkının karakterinin, bu memleketin coğrafî şartları aynı kaldığı halde, temelinden değişebileceği itirazı bu suretle kesin olarak bertaraf edilmiş bulunmaktadır.

VIII

Belli bir ekonomik yapıdan doğma hukukî ve siyasî münasebetler (**), sosyal insanın bütün psikolojisi üzerinde kesin bir tesir icra eder. Marx şöyle der: "Muhtelif

---

(*) Irka dair her husus hakkında J. F i n o t'nun enteresan travayına bakınız: *le Préjugé des races,* Paris, 1905. W a i t z şöyle diyor: "Başlıca meşguliyet ile millî karakter arasında mevcut bağlılık hakkında, zenci kabileler göze çarpıcı bir misal teşkil ederler" *(Anthropologie der Naturvölker,* II, s. 107).

(**) Ekonominin sosyal münasebetler üzerinde yaptığı tesir hakkında bkz. E n g e l s : *Ailenin, özel mülkiyetin ve devletin menşei,* Costes bas., 1936; R. H i l d e b r a n d: *Recht und Sitte auf verschiedenen Kulturstufen,* I inci kısım, Iena, 1896. Hildebrand, maalesef, ekonomik verileri iyi kullanmayı bilmiyor. T. A c h e l i s enteresan broşüründe: *Rechtsentstehung und Rechtsgeschichte,* Leipzig, 1904, hukuku sosyal gelişmenin mahsulü olarak incelemekle beraber, bu gelişmeyi neyin şartlandırdığı meselesini derinleştirmemektedir. M. V a c c a r o' nun kita-

mülkiyet şekilleri üzerinde, sosyal yaşama şartları üzerinde, çeşit çeşit ve nev'i şahsına mahsus sansasyonlar, illüzyonlar, düşünce ve hayat görüşü tarzlarından ibaret bütün bir üstyapı yükselir." "Varlık", "düşünce" yi tayin eder. Denilebilir ki, ilmin sosyal gelişme prosesüsünün izahında kaydettiği her yeni ilerleme, modern materyalizmin bu temel tezi lehinde yeni bir delil teşkil etmektedir.

Daha 1877 de, Ludwig Noiré şöyle yazıyordu:

> Dili ve kültür hayatını doğuran [şey] müşterek bir gayeye yönelmiş müşterek faaliyet, atalarımızın en eski (primordial) emeği olmuştur (*).

L. Noiré, bu dikkate değer düşünceyi geliştirerek başlangıçta dilin, objektif dünyaya ait şeyleri *şekiller* olarak değil, fakat *şekil almış* şeyler olarak *(nicht als Gestalten, sondern als gestaltete); aktif, bir aksiyon yapan* varlıklar olarak değil, fakat *pasif, bir aksiyona maruz kalan* varlıklar olarak gösterdiğini belirtiyor (**) ve bunu aşağıdaki doğru mütalâa ile izah ediyor:

> Bütün şeyler, ancak insanın aksiyonuna maruz kaldıkları nispette onun görüş alanı içinde boy gösterirler, yani onun için *eşya (şeyler)* olarak mevcudiyet kazanırlar ve buna göre birer isim alırlar (***).

Kısaca, Noiré'nin kanaatince, dilin iptidaî köklerine muhtevasını veren insan faaliyeti'dir (****). İlgiyle müşa-

---

bında: ***Hukukun ve devletin sosyolojik temelleri,*** Paris 1898, meselenin bazı yanlarına ışık tutan, teferruata ait dağınık birçok müşahedelere rastlanıyorsa da, netice olarak, yazarın kendisi bu konuda açık bir fikre varmış değildir. Yine bkz. Teresa Labriola: ***Revisione critica delle più recenti teorie sulle origini del Diritto,*** Roma, 1901.

(*) ***Der Ursprung der Sprache,*** Mayence, s. 331.

(**) ***Aynı eser,*** s. 341.

(***) ***Aynı eser,*** s. 347.

(****) ***Aynı eser,*** s. 369.

hede edilecek bir nokta da şu ki, Noiré, kendi teorisinin ilk tohumunu, insanın mahiyeti camiada, insanın insanla birliğindedir, diyen Feuerbach'ın bu düşüncesinde görüyordu. Noiré'nin Marx'tan habersiz olduğu besbellidir; yoksa, dilin teşekkülünde *faaliyet*'in rolü hakkındaki anlayışının, tercihan "temaşa" kelimesini kullanan Feuerbach'ın aksine olarak, kendi bilgi teorisinde bilhassa insan faaliyeti üzerinde ısrar eden Marx'ın anlayışına daha yakın olduğunu farkederdi (27).

İstihsal prosesüsü içinde insan faaliyetinin karakterinin, istihsal kuvvetlerinin durumu tarafından tayin edildiğini, Noiré'nin teorisi münasebetiyle yeniden hatırlatmamıza lüzum olmasa gerek. Bu apaçık bir şeydir. *Hayat (existence)* tarzının *düşünce* üzerindeki kesin tesirinin, sosyal ve entelektüel hayatları medenî kavimlerinkiyle kıyas edilemiyecek kadar basit olan iptidaî ırklarda bilhassa göze görünür olduğunu kaydetmek daha faydalıdır. Van den Steinen, orta Brezilya yerlileri için, bunları ancak *av* temeli üzerine kurulmuş bir cemiyetin mahsulü olarak düşündüğümüz zaman anlıyabileceğimizi yazar. Der ki:

> Bunların tecrübelerinin başlıca kaynağı hayvanlarla olan temaslarıydı; ve tabiatı izah etmek, bir dünya görüşü meydana getirmek için... bilhassa bu tecrübeden yararlanmakta idiler (*).

Avdan ibaret bir hayatın şartları, yalnız bu kavimlere has dünya görüşünü değil, fakat aynı zamanda onların ahlâkî fikirlerini, duygularını, — yine aynı yazarın belirttiğine göre —, hattâ sanat zevklerini tayin etmiştir. *Çoban kavimler*'de de tamamen aynı şeyi görüyoruz. Bunların arasında, Ratzel'in *münhasıran çoban* adını verdiği kavimlerde "konuşma konularının % 90 ı sığır ve davar (bétail), bunların menşei, huyları, vasıfları ve kusurlarıdır (**)". "Medenî Almanlar" ın, son zamanlarda, hayvan-

---

(*) *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, s. 201. Berlin, 1894.

(**) *Aynı eser*, s. 205-206.

ca bir gaddarlıkla uslandırdıkları bahtsız *Herreros*'lar işte bu "münhasıran çoban kavimler" dendi (*).

İptidaî avcı için başlıca tecrübe kaynağı *davar ve sığır* olduğuna ve onun bütün dünya görüşü bu tecrübeye dayandığına göre, avcı kabilelerin bütün *mitoloji*'sinin — ki onlarda felsefenin olduğu kadar teolojinin ve ilmin de yerini tutar — muhtevaca bu kaynaktan çıkarılmış olmasında şaşılacak bir taraf yoktur.

Boşiman'ların mitolojisini karakterize eden şey, diyor Andrew Lang, bunda hemen münhasıran hayvanların rol oynamasıdır. Bunların tecanüsten mahrum efsanelerinde, arasıra ortaya çıkan bir ihtiyar kadından gayri insanın hiçbir rolü yoktur (**).

Br. Smith'e göre, Boşiman'lar gibi henüz *avcılık* safhasında bulunan Avustralya yerlilerinin başlıca tanrıları kuşlar ve hayvanlardır (***).

(*) "Münhasıran çoban kavimler" hakkında bilhassa Gustav Fischer' in kitabına bakınız: ***Eingeborene Süd-Afrikas,*** Breslau, 1872. Fischer diyor ki: "Bir Cafre'ın ideali, hayal ettiği ve şarkılarında tercihan övdüğü şey, onun sığırlarıdır, yani en kıymetli malıdır. Davar ve sığırların övülmesiyle kabile reisinin övülmesi şarkılarda birini takip eder (alternent) ve kabile reisinin övülmesinde de yine onun davar ve sığırları büyük bir rol oynar" (c. I, s. 85). Davar ve sığırların bakımı Cafre insanının gözünde en şerefli iştir (I, s. 85); savaşın dahi Cafre'ın en gözde meşgalesi olmasının başlıca sebebi, savaş fikrinin onun kafasında davar ve sığırdan ibaret bir ganimet fikrine bağlı olmasıdır (I, s. 79). "Cafre'larda anlaşmazlıkların kökü davar ve sığırlar hakkındaki münakaşalardır" (I, s. 322). Fischer, avcı Boşimanların hayatını da gayet enteresan bir şekilde tasvir etmiştir (I, s. 424 ve devamı).

(**) ***Mitoslar, kültler ve dinler,*** Charillet tercümesi, Paris, 1896, s. 332.

(***) Burada, insanın başlangıçta tanrılarını hayvan şeklinde tasavvur ettiğini söyliyen R. Andree'nin bu mütalâasını hatırlamak yerinde olur. "Daha sonra, hayvanlar antropomorfik sıfatlarla düşünülmeğe başlanınca, insanların hayvanlara istihalesi (métamorphose) mitosu doğar." (***Ethnographische Parallele***

İptidaî ırkların dini, şimdilik, henüz yeteri kadar araştırılmamıştır. Fakat, bu konuda şu ana kadar bildiklerimiz, şu kısa Feuerbach-Marx formülünün mutlak doğruluğunu teyit ediyor: "insanı yapan din değil, dini yapan insandır". Taylor şöyle der:

Şurası apaçıktır ki, insan bütün kavimlerde ulûhiyetin tipini teşkil etmiştir. Bu hal, insan cemiyeti ile onun hükümetinin, neden dolayı gökyüzü cemiyetinin ve gökler saltanatının temsiline örneklik ettiğini izah eder (*).

Bu, hiç şüphesiz, materyalistçe bir din anlayışıdır. Bilindiği gibi, Saint-Simon aksi görüşü tutuyor, eski Yunanlıların sosyal ve politik rejimini onların dinî inanışlarıyle izah ediliyordu. Fakat, ilmin artık iptidaî ırkların teknik gelişmesi ile onların dünya görüşleri arasında mevmevcut sebeplik bağını keşfetmeğe başlamış olması çok daha önemli bir olaydır (**). İlmin bu yönde yapacağı birçok değerli keşifler bulunduğuna şüphe yoktur (28).

İptidaî cemiyetin *ideolojiler*'i arasında *sanat* halen en iyi araştırılmış olanıdır. Bu alanda, tarihin maddeci açıklanışının doğruluğuna ve, tâbir caizse, *kaçınılmazlığına* en itiraz götürmez ve en ikna edici delil teşkil eden son derece bol malzeme toplanmıştır (***).

---

und Vergleiche, Neue Folge, Leipzig, 1889, s. 116.) Hayvanlar hakkında antropomorfik fikirlerin meydana çıkması, istihsal kuvvetlerinin nispeten yüksek bir gelişme seviyesine ulaşmış olmasını şart koşar. Keza karş. F r o b e n i u s: *Die Weltanschauung der Naturvölker,* Weimar, 1898, s. 24.

(*) *İptidaî medeniyet,* Paris, 1876, c. II, s. 322.

(**) Karş. G. S c h u r z: *Vorgeschichte der Kultur,* Leipzig ve Viyana, 1909, s. 559-564. İleride başka bir vesileyle tekrar bu konuya döneceğiz.

(***) Bu malzeme o kadar çoktur ki, burada bu konuya ait literatürün ancak en önemli eserlerini sayabileceğiz: S c h w e i n f u r t h: *Artes Africanae,* Leipzig, 1875; R. A n d r e e: *Ethnographische Parallelen, "Das Zeichnen bei den Naturvölkern"* başlıklı yazı; V o n d e n S t e i n e n: *Unter den Natur-*

Yukarıda adı geçen yazarlardan aldığımız aşağıdaki tezlerden, modern ilmin, sanatın doğuşu meselesinde ne gibi neticelere vardığı görülecektir.

Hörnes diyor ki:

Süs sanatı, ancak onun maddî ön şartı olan endüstriel faaliyetten hareketle gelişebilir... Hiçbir endüstrisi olmıyan kavimlerin süs sanatı (ornementation) yoktur ve olamaz (*).

Von den Steinen, *resim (Zeichnen)*'in objeleri göstermek için *pratik maksatlar*'la kabul edilmiş olan *işaretler (Zeichen)*'den çıkmış olduğu kanaatindedir.

Bücher'in varmış olduğu neticeye göre,

iptidaî safhada iken (à leur stade primitif), iş musiki ve şiir herhalde tek bir malgama teşkil ediyorlardı. Fakat bu üçlüğün temel unsuru iş idi ve öbür ikisi ancak tâli bir değer taşıyordu.

Bücher'in kanaatince, "şiirin menşei iş'de aranılmalıdır". Bir cümleyi teşkil eden kelimelerin hiçbir dilde ritmik bir sıra halinde olmadığı görülür. Şu halde, insanların, dillerinin mûtat kullanılışı yolu ile vezinli (cadencé) şiir diline varmış olmalarına imkân yoktur. Mûtat dilin

---

völkern Zentral-Brasiliens, Berlin, 1894; C. Mallery: *Picture Writing of the American Indians - Annual Report of the Bureau of Ethnology,* Washington, 1893 (müteakip yıllara ait raporlar, tekniğin, bilhassa dokuma sanatının süsleme [ornementation, tezyinat] üzerindeki tesirlerine dair değerli bilgiler ihtiva etmektedir); Hoernes: *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa,* Viyana, 1898; Ernst Crosse: *Die Anfänge der Kunst* ve diğer kitabı: *Kunstwissenschaftliche Studien,* Tübingen, 1900; Yrjö Hirn: *Der Ursprung der Kunst,* Leipzig, 1904; Karl Bücher: *Arbeit und Rythmus,* 3 üncü baskı, Leipzig, 1902; Gabriel ve Adr. de Mortillet: *le Préhistorique,* Paris, 1900, s. 217-230; Hörnes: *Der diluviale Mensch in Europa,* Brunswick, 1903; Sophus Müller: *l'Europe préhistorique,* danimarkacadan çeviren Em. Philippot, Paris, 1907; Rich. Wallaschek: *Anfänge der Tonkunst,* Leipzig, 1903 (29).

(*) *Urgeschichte,* vs., s. 38.

iç mantığı buna karşı idi. Öyleyse, ritimli dilin doğuşunu nasıl izah etmeli? Bücher, vücudun ritmik ve koordone hareketlerinin imajlı dile de kendi koordinasyon kanunlarını vermiş olduğunu farzediyor. Tekâmülün aşağı kademelerinde, bu ritmik *hareketler*'e *şarkı*'nın refakat etmiş olması pekâlâ kabul edilebilir. Fakat, vücut hareketlerinin koordinasyonunu nasıl izah etmeli? *İstihsal prosesünün karakteri ile...* Böylece, *"nazmın (la versification) sırrı istihsal faaliyetinde bulunuyor* (*)" demektir.

R. Wallaschek, iptidaî ırklarda *sahne temsilleri*'nin *(productions scéniques)* menşei hakkındaki görüşünü şu sözlerle ifade ediyor (**):

Bu sahne oyunlarının konuları şunlardır:

1. Av, savaş, sandalcılık (avcılarda, hayvanların yaşayışı, huyları; hayvan pantomimaları ve maskeli pantomimalar (***);

2. Davar ve sığırların yaşayışı ve huyları (çoban kavimlerde);

3. İş (ziraatçi kavimlerde: tohum ekilmesi, buğday harmanı, bağların bakımı).

Temsil, şarkı söyleyip oynıyan bütün kabile (koro) tarafından verilir. Şarkı, gelişigüzel sözlerle söylenir, çünkü şarkıların muhtevası işin sahnelik tarafından (pantomima) ibarettir. Günlük yaşayışın, ancak hayat mücadelesi bakımından yapılması mutlaka lüzumlu olan hareketleri (actes) tasvir edilir.

Wallaschek, birçok kabilelerde bu gibi temsiller sırasında koronun, birbiri karşısında yer alan iki tarafa ayrılmış olduğunu söyliyerek şunları ilâve ediyor:

İşte, başlangıçta o da bir hayvan pantomiması olan Yunan dramının iptidaî şekli böyleydi. Yunanlıların ekonomik hayatında en büyük rolü oynıyan hayvan keçi idi (trajedi kelimesi buradan doğmuştur ve *tragos* kelimesinden, yani teke'den gelir).

Varlığın düşünce tarafından değil, düşüncenin varlık

(*) *Arbeit und Rythmus, s.* 342.

(**) *Anfänge der Tonkunst,* s. 257.

(***) Bu maskeler de, genel olarak, hayvanları temsil eder.

tarafından tayin edildiği tezini doğrulayan bundan daha parlak bir misal tasavvur edilemez.

IX

Ekonomik hayat, istihsal kuvvetlerindeki büyüyüşün tesiri altında gelişir. İstihsal prosesüsü içinde insanlar arasında mevcut münasebetlerin ve bu münasebetlerle birlikte insanın psişik durumunun neden dolayı değiştiği bu suretle izah olunur. Marx şöyle der:

Cemiyetin *istihsal kuvvetleri*, tekâmüllerinin belli bir derecesinde, bu cemiyetin bağrında mevcut istihsal münasebetleriyle yahut, hukuk diliyle söylersek, mülkiyet münasebetleriyle — o vakte kadar bu kuvvetlerin tekâmülünü çerçevelemiş olan münasebetlerle — tezat haline girerler. Bu münasebetler, istihsal kuvvetlerinin tekâmülünü kolaylaştıran şekiller iken, bunları köstekliyen birer zincir olurlar. O zaman, bir sosyal revolüsyon devri açılır. Ekonomik temelin transformasyonu ile birlikte, bu temel üzerinde kurulmuş olan bütün muazzam üstyapı bazen yavaş, bazen hızlı bir tarzda transformasyona uğrar... Hiçbir sosyal formasyon, kendilerine yeter saha sağladığı istihsal kuvvetlerinin hepsi gelişmeden ortadan kalkmaz; ve yeni ve daha yüksek istihsal münasebetleri, mevcudiyetleri için zarurî olan maddî şartlar bizzat eski cemiyetin bağrında olgunlaşmadan önce aslâ evvelkilerin yerini almaz (30). Bunun içindir ki, insanlık daima çözebileceği problemleri koyar, zira yakından bakılırsa görüleceği gibi problemin kendisi ancak çözülmesi için gerekli maddî şartlar esasen mevcut olduğu veya, hiç değilse, meydana çıkış yolunda bulunduğu yerde doğar (*).

Burada, gözlerimizin önünde hakikî bir "cebir formülü", sosyal tekâmülün halis materyalist bir "cebir formülü" bulunmaktadır. Bu cebir formülünde, *"sıçramalar"* a — sosyal revolüsyon devri — yer olduğu gibi, *tedricî transformasyonlar*'a da yer vardır. Belli bir eşya dü-

(*) Bkz. ***Ekonomi politiğin tenkidine hizmet***'in önsözü. ***Etudes philosophiques***'de, s. 69, Editions sociales, 1947.

zeninin özelliklerinde kantitatif bakımdan meydana gelen tedricî transformasyonlar, sonunda bir kalite değişikliğine, yani *eski istihsal tarzı*'nın — yahut Marx'ın bu durumda kullandığı tâbirle, eski formasyonun — ortadan kalkarak yerine yeni bir istihsal tarzının geçmesine varır. Marx'a göre, doğuya has, antik, feodal ve çağdaş burjuva istihsal tarzları, genellikle, cemiyetin ekonomik tekâmülünün birbirini takip eden ("müterakkî") devirleri olarak telâkki edilebilir. Fakat, bilâhare, Morgan'ın iptidaî cemiyete dair kitabını okuduktan sonra, Marx'ın, *antik* istihsal tarzı ile *doğuya has* istihsal tarzı arasında mevcut münasebet hakkındaki anlayışını değiştirmiş olduğuna inanmak icap eder. Gerçekten de, *feodal* istihsal tarzının ekonomik gelişme mantığı, *kapitalizm*'in zaferini gösteren sosyal inkılâba vardığı halde, meselâ *Çin*'in yahut *eski Mısır*'ın ekonomik gelişme mantığı hiç de *antik* istihsal tarzının ortaya çıkmasına götürmemiştir. Birinci halde, gelişmenin, biri *diğerini takip eden* ve bunun tarafından *doğurulan* iki safhası bahis konusu iken; ikinci hal, daha çok, ekonomik gelişmenin *birarada mevcut iki tip*'ini *(deux types coexistants)* bize sunmaktadır. *Antik cemiyet*, *klânlı sosyal organizasyon*'dan sonra gelmiştir; ve doğuya has *sosyal rejim*'e tekaddüm eden de yine bu klânlı sosyal organizasyondur. Bu ekonomik organizasyon tiplerinin ikisi de, istihsal kuvvetlerinin büyümesi neticesi olarak meydana çıkmıştır. İstihsal kuvvetlerinin bu büyüyüşü klâna dayanan sosyal organizasyonun bağrında vuku bulmuş ve en sonda bu organizasyonun dağılmasını gerektirmiştir. Ve bu iki ekonomik organizasyon tipi birbirinden son derece farklı ise, bunun sebebi bunların bellibaşlı ayırt edici alâmetlerinin *coğrafî çevrenin tesiri altında* teşekkül etmiş olmasıdır. Coğrafî çevre, *bir halde,* istihsal kuvvetlerinin muayyen bir gelişme derecesine ulaşmış olan cemiyet için filân istihsal münasebetleri toplamını (l'ensemble) gerekli kılarken, diğer bir halde, birincisinden iyice farklı bir *başka* istihsal münasebetleri toplamını gerekli kılmaktaydı.

Klân tarzındaki *organizasyon*'un keşfi, şüphe yok ki, *hücre*'nin keşfinin biyolojide oynamış olduğu rolün aynını sosyolojide oynamağa namzettir. Ve Marx'la Engels klân teşkilâtını bilmedikleri müddetçe, onların sosyal tekâmül teorilerinde önemli bazı eksiklikler olmamasına imkân yoktu. Nitekim, Engels kendisi de daha sonra bunu kabul etmiştir.

Fakat, sosyal tekâmülün aşağı safhalarının anlaşılmasını ilk defa olarak sağlıyan klân sosyal organizasyonunun keşfedilmesi, tarihin maddeci açıklanışına karşı değil, sadece onun *lehinde* yeni ve güçlü bir delil olmuştur. Bu keşif, sosyal varlığın ilk safhalarına ait prosesüsü ve bu sosyal varlığın o zamanlar sosyal düşünceyi nasıl tayin etmekte olduğunu daha iyi anlamak imkânını sağlamış ve bu suretle sosyal düşüncenin sosyal varlık tarafından tayin edildiği hakikatine göz kamaştırıcı bir parlaklık kazandırmıştır.

Bunu söz gelişi olarak söyledik. Burada dikkatle üzerinde durmamız gereken başlıca şey, Marx tarafından belirtilen şu noktadır: istihsal kuvvetlerinin muayyen bir gelişme derecesinde kurulmuş olan mülkiyet münasebetleri, *bu kuvvetlerin büyümesini* bir müddet için *kolaylaştırır,* sonra bunları *kösteklemeğe* başlar (*). İstihsal kuvvetlerinin belli bir durumu, muayyen bazı istihsal müna-

(*) Kölelik rejmine dönelim. Bu rejim, belli bir seviyede, istihsal kuvvetlerinin *gelişmesine yardım eder,* fakat sonra bunları *kösteklemeğe* başlar. Batının medenî milletlerinde köleliğin *ortadan kalkması,* bu milletlerin *ekonomik gelişmesi* neticesidir. (Kölelik hakkında, prof. E t. C i c o t t i'nin enteresan eserine bakınız: *Il tramonto della schiavitù,* Turin, 1899).

J. - H. S p e k e , *Nil'in kaynakları*'nda (Paris, 1865, s. 21), zencilerde kölelerin kaçmayı, kendileri için para ödemiş olan efendilerine karşı şerefsizce ve küçük düşürücü bir hareket saydıklarını söyler! Yine bu *köleleler*'in, kendi durumlarını *ücretli* işçilerin durumundan daha şerefli gördüklerini de buna ilâve etmek lâzımdır. Bu gibi görüşler, "köleliğin henüz bir *terakki* fenomeni olmakta devam ettiği" bir cemiyet sahfasına uygun düşer.

sebetlerinin ve, özellikle, mülkiyet münasebetlerinin doğmasına *sebep* olmakla beraber, bu münasebetler *söz konusu sebebin neticesi olarak* bir kere ortaya çıktıktan sonra bu sebep üzerine tesir etmeğe başlarlar. Böylece, istihsal kuvvetleri ile sosyal ekonomi arasında bir karşılıklı *aksiyon* ve *reaksiyon* sistemi kurulur. Öbür yandan, ekonomik temel üzerinde bütün bir sosyal münasebetler ve aynı neviden [yani sosyal] duygu ve anlayışlar (conceptions) üstyapısı yükselir. İmdi, bu üstyapı da ekonomik gelişmeyi başlangıçta kolaylaştırıp sonraları kösteklediğine göre, üstyapı ile temel arasında da karşılıklı bir *aksiyon* ve *reaksiyon* teessüs eder. Bu olay, *ilk bakışta* tarihî maddeciliğin temel tezini nakzeder gibi görünen fenomenlerin esrarını tamamiyle çözer.

Marksizmin sözüm ona tek yanlı karakteri ve ekonomik faktörden gayri sosyal tekâmülün bütün "faktörler" ini gûya hor gördüğü hakkında şimdiye kadar Marx'ın "tenkitçiler" i tarafından söylenmiş olan şeylerin hepsi, sırf, Marx'la Engels'in *"temel" ile "üstyapı" arasındaki karşılıklı aksiyon ve reaksiyona* ayırdıkları rolü anlamamaktan ileri gelmektedir. Marx'la Engels'in, meselâ politik faktörün önemini ne kadar çok takdir ettiklerine kanaat getirmek için *Manifesto*'nun burjuvazinin kurtuluş hareketinden bahseden sayfalarını okumak yeter. Burada şöyle denilmektedir:

> Derebeylerin tahakkümü altında ezilen sınıf, komünlerde silâhlı ve kendi kendini idare eden asosyasyon, şurada hür beledî cumhuriyet, burada monarşinin haraca bağlı (taillable) tiers état'sı, sonra manüfaktür devri boyunca mahdut veya mutlak monarşilerde asilzadeler sınıfına karşı denge sağlamağa yarıyan dara ve büyük monarşilerin kilit taşı olan burjuvazi, büyük endüstrinin ve cihan pazarının kuruluşundan beri, nihayet, modern temsilî devlette politik iktidarı münhasıran kendi eline aldı. Modern hükümet, bütün burjuva sınıfının müşterek işlerini idare eden bir heyetten başka bir şey değildir (*).

(*) Karl Marx ve F. Engels: ***Manifesto,*** s. 12-13, E. S., 1947.

Politik "faktör" ün önemi burada yeter bir açıklıkla gözüküyor — hattâ, bazı "tenkitçiler" bunu mübalâğalı bulmağa kadar gidiyorlardı. Fakat, bu faktörün menşei ve kudreti ile burjuva cemiyetinin gelişmesinin her belli devrinde aksiyonunu icra ediş tarzı da yine *Manifesto*'da, ekonomik gelişmenin gidişiyle izah edilmiştir ve, dolayısıyle, *"faktörler" in çeşitliliği aslî (initiale) sebebin birliği*'ne aslâ zarar vermez.

Politik münasebetlerin ekonomik hareket üzerine tesir ettiğine şüphe yoktur, ama *politik münasebetlerin ekonomik hareket üzerine tesir etmeden önce, onun tarafından yaratılmış olduğuna* da şüphe yoktur.

Sosyal insanın, Stammler tarafından biraz tek taraflı bir tarzda *sosyal mefhumlar* diye adlandırılan *psişik* durumu için de aynı şeyi söylemek gerekir. *Manifesto*, onu yazanların, ideolojik "faktör" ün değerini iyice anlamış olduklarını itiraz götürmez bir şekilde ispat ediyor. Fakat, aynı *Manifesto*'ya göre, ideolojik "faktör" ün, cemiyetin gelişmesinde önemli bir rol oynamasına rağmen, *daha önce bizzat bu gelişme tarafından yaratılmış olduğunu* görüyoruz.

> Antik dünya çöküş yolunda iken eski dinler hıristiyanlık tarafından mağlûp edildiler. XVIII inci yüzyılda, hıristiyanlığa ait fikirler yerlerini ilerici fikirlere bıraktıkları zaman [ise], feodal cemiyet o zamanlar inkılâpçı olan burjuvaziye karşı son savaşını veriyordu (*).

Fakat, bizi ilgilendiren konuda, *Manifesto*'nun son bölümü daha da ikna edicidir. Yazarlar, burada, kendi fikirdaşlarının işçilere, burjuvazinin menfaatleri ile işçi sınıfının menfaatleri arasında mevcut antagonizma hakkında mümkün olduğu kadar açık bir şuur aşılamağa çalıştıklarını (aspirer) söylüyorlar. Anlaşılacağı gibi, ideolojik "faktör" e önem vermiyen bir kimsenin herhangi bir sosyal grupa herhangi bir hususta şuur kazandırmağa çalışması için hiçbir sebep olamaz.

(*) *Aynı eser*, s. 26.

X

Marx ve Engels'in başka yazılarına tercihle *Manifesto*'yu anmamızın sebebi bu eserin, bazı "tenkitçiler" in temin ettiklerine göre, onların muhtelif sosyal gelişme "faktörler" i arasında mevcut münasebetler hakkında bilhassa "tek taraflı" bir anlayışa sahip bulundukları ilk faaliyet devirlerine ait olmasıdır. Açıkça gördüğümüz gibi, bu devirde dahi, Marx ve Engels, eşyayı *"tek taraflı [bir] tarzda"* anlamalarıyle değil, sadece *monizm*'e olan temayülleriyle, "tenkitçi" beylerin mülâhazalarında pek açık bir şekilde kendini gösteren *eklektizm*'e karşı duydukları tiksintiyle temayüz ediyorlardı.

Engels'in *Sozialisticher Akademiker*'de yayımlanan, biri 1890, diğeri 1894 yılında yazılmış iki mektubuna sık sık başvurulmaktadır. İddia edildiğine göre, mündericatları, Marx'ın dostu ve çalışma arkadaşının kanaatlerinde gûya vukua gelen tekâmülün apaçık bir delilini teşkil eden bu iki mektuba bay Bernstein mal bulmuş mağrıbî gibi yapışmıştır. Bay Bernstein, bu mektuplardan, fikrince ikna gücü en fazla olan iki pasaj çıkarmış. Bu iki pasajı buraya almayı gerekli buluyoruz, çünkü bunlar bay Bernstein'in ispat etmek istediği şeyin tam tersini ispat etmektedir.

Bu pasajlardan birincisi şudur:

> Şu halde, burada, karşılıklı olarak birbirini çelmeliyen sayılamıyacak kadar çok kuvvetler, sonsuz bir grup kuvvet paralelogramları bulunuyor demektir ki, bunun muhassalası (résultante) — [yani] tarihî hâdise — da, bir bütün olarak, *şuursuzca*, körce hareket eden bir kuvvetin mahsulü sayılabilir. Zira, her ferdin isteği başka fertlerin herbiri tarafından engellenir ve bundan ortaya hiç kimsenin istememiş olduğu bir şey çıkar (*).

İşte, bu da ikinci pasaj:

(*) Joseph Bloch'a mektup, 21 eylül 1890, *Etudes philosophiques*' de, s. 124, Editions sociales, 1947.

Siyasî, hukukî, felsefî, dinî, edebî, artistik, v.s. gelişme, iktisadî gelişmeye dayanır. Fakat, bunların hepsi de hem birbirleri üzerine, hem de ekonomik temel üzerine karşı tesirde bulunurlar (*).

Bay Bernstein, *Ekonomi politiğin tenkidine hizmet* adlı eserin, ekonomik "temel" ile bu "temel" üzerinde yükselen "üstyapı" arasında bağlılık bulunduğunu belirten önsöz'üne nispetle "bunun biraz farklı ses verdiğine" hükmetmiş. Peki ama niçin "farklı"? Yukarıdaki pasaj, gerçekte, bahis konusu önsözde söylenilenleri tekrarlamaktan başka bir şey yapmıyor. Bu politik ve sair gelişmeler, ekonomik gelişmeye dayanır. Besbelli, bay Bernstein'ın kendisi *Hizmet*'in önsözünü biraz farklı bir şekilde, yani "ekonomik temel" üzerinde yükselen sosyal ve ideolojik üstyapının bu "ekonomik temel" e hiçbir tesir yapmadığı mânasında anlamış. Fakat, Marx'ın düşüncesini bu tarzda anlamaktan daha yanlış bir şey olamıyacağını biz artık biliyoruz. Zaten, bay Bernstein'ın "tenkit" denemelerini yakından takip etmiş olan kimseler, bir vakitler Marx'ın doktrinini popülârize etmeğe kalkışmış olan bir insanın, daha önce bu doktrini anlamak zahmetine katlanmamış yahut, daha doğrusu, anlamaktan âciz kalmış olduğunu görerek omuz silkmekten kendilerini alamıyorlardı.

Bay Bernstein tarafından zikredilen mektupların ikincisinde, Marx'la Engels'in tarih teorilerinin sebeplik (illî, causal) mânasını anlamak bakımından, yukarıya almış olduğumuz ve bay Bernstein'ın son derece yanlış anladığı satırlardan belki de çok daha önemli olan pasajlar vardır. Bu pasajlardan birinde şöyle deniliyor:

Binaenaleyh, şurada burada sırf kolaylık olsun diye zannedilmek istendiği gibi, insanların tarihini ekonomik durumun otomatik tesiri değil, bizzat insanlar yaparlar; ama, bunu [bu tarihi] şartlandıran belli bir çevre içinde, daha önceki gerçek şartların temeli üzerinde yaparlar. Ve bu şartlar arasında, eko-

(*) Heinz Starkenburg'a mektup, 25 ocak 1894, *aynı kitap*, s. 132.

nomik şartlar, diğer politik ve ideolojik şartların ne kadar tesiri altında kalırsa kalsınlar, yine de son merhalede tayin edici şartlar olup bir uçtan bir uca her şeyi anlamanızı mümkün kılan biricik kılavuz ipi teşkil ederler (*).

Marx ve Engels'in tarih doktrinini, "ekonomik durum otomatik olarak tesir eder" şeklinde tefsir eden kimseler arasında, şimdi gördüğümüz gibi, bizzat bay Bernstein — henüz "özakideci" ("orthodoxe") olduğu devrede iken — da bulunuyordu. Marx'ın, *"marksizmden idealizme"* tornistan etmiş "tenkitçi" lerinden büyük bir kısmını da yine bu kimseler sırasına sokmak lâzımdır. Tarihi, ekonominin otomatik hareketinin değil, insanların yaptığını keşfedip bunu, "tek taraflı" düşünen şu Marx'la Engels'e gösterirken, bu derin düşünceli kişilerin kibirinden geçilmiyor. Bunlar, bu suretle, Marx'ın malını Marx'a satmağa kalkışıyorlar ve inanılmaz safdillikleri içinde akıllarından bile geçirmiyorlar ki, *tenkit ettikleri Marx*'ın hakikî Marx'la isim ortaklığından gayri hiçbir ilgisi yoktur. Bu "tenkitçi" lerin kafasında, bu iki Marx'tan hakikaten "çok taraflı" olan birincisi onların uydurmasından başka bir şey değildir. Bu soy "tenkitçi" lerin, tarihî maddecilikte herhangi bir "tamamlama" veya "düzeltme" yapmakta mutlak bir aciz göstermiş olmaları tabiîdir. Bunun için, artık onlarla oyalanmıyarak, bahis konusu teorinin temellerini atmış olan insanlarla meşgul olmayı tercih edeceğiz.

Belirtilmesi son derece önemli olan nokta şu ki, Engels, ölümünden az zaman önce, ekonominin tarihte aksiyonunu "otomatik" bir tarzda gösterdiği hakkındaki anlayışı reddederken, *Marx'ın daha 1845 yılında yazmış olduğu ve bizim evvelce zikrettiğimiz, Feuerbach hakkındaki üçüncü tezde söylediklerini tekrarlamaktan* — hemen hemen aynı kelimelerle — *ve şerhetmekten başka bir şey yapmıyordu.*. Gerçi, bir yandan, insanlar çevrenin mahsu-

(*) *Heinz Starkenburg'a mektup.*

lüdürler; ama, bir yandan da, bu çevre insanlar tarafından değiştirilir. Marx, kendinden önceki materyalizmi bunu unutmuş olmakla kınıyordu. Binaenaleyh, Marx'ın anlayışına göre, materyalizmin tarih alanındaki vazifesi, *bizzat kendileri "çevre" nin mahsulü olan insanların bu çevreyi ne suretle değiştirebildiklerini* izah etmekten ibarettir. Ve Marx, bu problemin çözülüşünü, insanların iradesine bağlı olmıyan şartların zoru ile kurulan istihsal münasebetlerinde buluyordu. İstihsal münasebetleri, *insanlar arasında* sosyal istihsal prosesüsü içinde kurulan *münasebetler*'dir. *İstihsal münasebetlerinin değişmiş olduğunu* söylemek, sosyal istihsal prosesüsü içinde *insanlar arasında mevcut münasebetlerin değişmiş olduğunu* söylemekle birdir. Bu münasebetlerdeki değişme "otomatik bir tarzda", yani *insanların faaliyetinden bağımsız olarak* cereyan edemez, çünkü bu münasebetler *insanlar arasında, onların faaliyet prosesüsü içinde kurulan münasebetler*'dir.

Fakat, bu münasebetler, insanların onları değiştirmek *istiyebilecekleri* yönden büsbütün başka bir yönde değişebilirler ve nitekim çok defa değişmektedirler de. "Ekonomik yapı" nın karakteri ve bu karakterin değişme yönü insanların iradesine değil; istihsal kuvvetlerinin durumuna ve istihsal münasebetlerinde meydana gelen ve bu kuvvetlerin gelişmesi dolayısıyle cemiyet için zarurî bir hal alan değişikliklerin nev'ine bağlıdır. Engels, bunu şu sözlerle izah ediyor:

> İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, fakat şimdiye kadar, iyice taayyün etmiş cemiyetlerde bile, bu işi müşterek bir iradeyle (avec une volonté d'ensemble) veya bir genel plâna göre yapmış değildirler. İnsanların özleyişleri birbirleriyle çatışır ve çatıştığı için de bu gibi cemiyetlerin hepsinde *zaruret* hüküm sürer ki, *tesadüf* bunun tamamlayıcısı ve kendisini gösteriş şeklidir (*).

(*) *Heinz Starkenburg'a mektup.* Açıklığı dolayısıyle burada rusça metin [fransızca] tercümeye esas olarak alınmıştır (N. R.).

Beşerî faaliyet burada hür bir faaliyet olarak değil, fakat *zarurî* bir faaliyet, yani *kanunlara uyan ve ilmî bir tetkike konu teşkil edebilen* bir faaliyet olarak tarif olunmaktadır. Demek oluyor ki, tarihî materyalizm, çevre'nin insanlar tarafından değiştirildiğini daima belirtmekle kalmayıp, aynı zamanda, *bu değişme prosesüsünü ilmî bakımdan mütalâa etmek* imkânını (le moyen) da, ilk defa olarak, verir. Bunun içindir ki, tarihin maddeci açıklanışının, *ilim adına lâyık olduğunu iddia edecek her sosyoloji doktrini için* zarurî olan *mukaddemeler*'i *(prolégomènes)* sağladığını haklı olarak söyliyebiliriz.

Bu o kadar doğrudur ki, daha şimdiden sosyal hayatın herhangi bir yanı hakkındaki her etüd, ancak konusunun *materyalistçe* izahına yaklaştığı ölçüde *ilmî bir değer* kazanmaktadır. Ve, sosyolojideki şu mahut "idealizmin yeniden dirilişi" ne rağmen, bilginlerin "ideal" üzerine ibret verici derin düşüncelere ve tumturaklı nutuklara dalmayıp fenomenler arasındaki sebep bağlılığını (lien causal) keşfe çalıştıkları her alanda bu türlü izahlar gittikçe daha yaygın (courante) bir hal almaktadır. Bugün, değil yalnız materyalist tarih anlayışının taraflısı olmıyan, fakat onun hakkında en ufak bir fikri bile bulunmıyan kimseler, tarihî araştırmalarında materyalist olarak gözüküyorlar. Ne var ki, bu materyalist anlayış hakkındaki bilgisizlikleri, yahut ona karşı besledikleri peşin hüküm, bu kimseleri söz konusu anlayışı bütün cepheleriyle kavramaktan alakoyarak onları gerçekte tek taraflı ve dar denilmesi yerinde olan anlayışlara götürüyor.

XI

İşte bir misal. Ünlü Fransız bilgini Alfred Espinas — günümüz sosyalistlerinin can düşmanı olduğunu bu arada belirtelim —, on yıl önce, *Teknolojinin menşei* (*) adlı

(*) Paris, 1897.

ve hiç olmazsa işlediği fikir itibariyle son derece ilgi çekici bir "sosyolojik etüd" yayımlamıştı. Espinas, bu eserinde, insanlık tarihinde *pratik*'in daima *teori*'den önce geldiğine dair halis materyalist tezden hareketle, eski Yunanda *teknik*'in, din ve felsefenin, yani *ideoloji*'nin gelişmesi üzerindeki tesirini inceliyor. Espinas, bu gelişmenin her devresinde eski Yunanlıların dünya görüşlerinin onların istihsal kuvvetlerinin durumu tarafından tayin edilmiş olduğu neticesine varıyor. Bu muhakkak ki gayet ilgi çekici ve önemli bir neticedir. Fakat, tarihî fenomenlerin anlaşılması için materyalist metodu uygulamak itiyadında olan bir kimse, Espinas'nın "etüd" ünde ifade olunan fikri hiç şüphesiz pek tek taraflı bulacaktır. Şu sebeple ki, Fransız bilgini ideolojinin başka gelişme "faktör" lerine, bu arada meselâ *sınıflar* mücadelesine hemen hiç dikkat etmemiştir. Halbuki, bu "faktör" ün hakikaten pek büyük bir önemi vardır.

Sınıf ayrılığı (division) bilmiyen iptidaî cemiyette istihsal faaliyeti, dünya görüşü ile estetik zevk üzerinde *direkt* bir tesir icra eder. Süs sanatı (ornementation) motiflerini teknikten alır ve dans — ki böyle bir cemiyette sanatların belki en önemlisidir — çoğu defa bir istihsal prosesüsünü taklit etmekten (reproduire) ibaret kalır. Bu hal, ekonomik gelişmenin müşahede edebildiğimiz en alt kademesinde bulunan *avcı* kabilelerde (*) bilhassa göze çarpar. Bunun içindir ki, iptidaî insanın *psişik* durumunun onun *ekonomik faaliyet*'ine bağlı bulunduğundan bahsederken bilhassa bu kabilelere başvurmuştuk (31). Fakat, sınıflara bölünmüş bir cemiyette ekonomik faaliyetin ideoloji üzerindeki doğrudan doğruya tesiri çok daha az görünür hale gelir. Bu anlaşılır bir şeydir. Meselâ, Avustralya yerlisi tarafından yapılan bir nevi dans onun

(*) Avcı kavimlerden önce yemiş ve kök *toplayıcı* kavimler - şimdi Alman bilginleri tarafından kullanılan bir tâbirle *Sammelvölker* - gelmiştir. Fakat, bildiğimiz vahşî kavimlerin hepsi de artık bu gelişme merhalesini aşmış bulunuyorlar.

kök toplama işi'ni mecazlı bir şekilde (au figuré) tekrarladığı halde, yine meselâ XVIII inci yüzyıl Fransasının monden dilberlerini eğlendiren zarif danslardan hiçbiri tabiatiyle bu hanımların müstahsil işinin mecazlı ifadesi (figuration) olamazdı, çünkü bunlar herhangi bir müstahsil işle uğraşmayıp kendilerini "tatlı aşk ilmi" ne vermeyi tercih ediyorlardı. Avustralya yerlisinin dansını anlamak için, kadınlar tarafından yabani bitki kökleri toplanmasının Avustralyalı bir kabilenin hayatında oynadığı rolü bilmek elverir. Fakat, meselâ, menuet'yi anlamak için Fransanın XVIII inci yüzyıldaki ekonomisini bilmek hiç de elvermez. Bu sonraki halde, *gayrimüstahsil bir sınıfın psikolojisi*'nin bir ifadesi olan bir dans bahis konusudur. Kibar tabaka denilen zümrenin "usul ve âdab" ının büyük kısmı da yine bu nevi psikoloji ile izah olunur. Şu halde, *ekonomik* "faktör" burada yerini *psikolojik* faktöre bırakmaktadır. Fakat unutmayınız ki, cemiyet içinde müstahsil olmıyan sınıfların ortaya çıkması da yine cemiyetin ekonomik gelişmesi neticesidir. Demek, ekonomik "faktör", yerini başka faktörlere bıraktığı zaman dahi, üstün değerini tamamiyle muhafaza etmektedir. Aksine, bu üstün değer asıl o zaman kendisini en iyi şekilde hissettirir, çünkü *diğer faktörlerin tesirinin imkânı ve sınırları* bunun tarafından asıl o zaman tayin edilir (*).

(*) İşte başka bir alandan alınma bir misal: A. Kost' un tâbiriyle "nüfus faktörü" (Bkz. ***Sosyal gelişmede nüfus faktörleri*** adlı eseri, Paris, 1910) sosyal gelişme üzerinde muhakkak ki çok büyük bir tesir icra eder. Fakat, Marx, mücerret çoğalma kanunlarının ancak hayvanlar ve nebatlar için mevcut olduğunu söylerken tamamiyle haklıdır. insan cemiyetinde nüfusun artışı (veya azalışı) cemiyetin organizasyonuna tâbi olup bu organizasyon da yine bu cemiyetin ekonomik bünyesi (structure) tarafından tâyin edilir. Hiçbir "mücerret çoğalma kanunu", bugün Fransada nüfusun hemen hemen hiç artmaması olayını izah edemez. Sosyal gelişmenin ilk (initiale) sebebini nüfus artışında gören sosyologlar ve iktisatçılar büyük hatâ ediyorlar. (Bkz. A. Loria: ***La legge di populazione ed il sistema sociale,*** Sienne, 1882.)

Hepsi bu kadar değil. Yüksek sınıf, idareci sınıf sıfatıyle istihsal prosesüsüne katıldığı zaman bile, aşağı sınıfı açıkça hor hakir görür. Bu, bahis konusu sınıfların ideolojisine de akseder. Ortaçağa has küçük manzum Fransız masalları (fabliaux) ve bilhassa chanson de geste'ler köylüyü en tiksindirici bir şekilde tasvir ederler. Bunlara bakılırsa:

Köylü denen kişi tıpkı ucube,
Bedlikte rastlanmaz hiç benzerine.
On beş kadem boyu sırık misali,
Görenler zanneder bir gulyabani.
Pek çirkin yaratmış onu Yaradan,
Kamburdur hem önden, hem de arkadan (*).

Fakat, köylüler de, anlaşılacağı gibi, kendileri için büsbütün başka türlü düşünüyorlardı. Bunlar, derebeylerinin kibir ve azametinden duydukları infialle şöyle terennüm ediyorlardı:

İnsan olmaya biz de insanız onlar kadar
Bizim de onlar kadar kalbimiz acı duyar.

ve ilh...

Ve soruyorlardı köylüler: "Adem çift sürer, Havva yün eğirirken asilzadeler neredeydi?" Velhasıl, bu iki sınıftan herbiri eşyaya kendi görüş noktasından bakıyordu. Bu görüş noktasına has karakter ise, bu sınıfların cemiyet içindeki durumlarıyle şartlandırılmıştı. Sınıf mücadelesi, mücadele eden tarafların psikolojisine damgasını vuruyordu. Tabiî, bu ne yalnız Ortaçağda, ne de yalnız Fransada böyle idi. Sınıf mücadelesi belli bir ülkede ve

(*) Karşılaştırınız: *les Classes rurales et le régime domanial en France au moyen âge*, yazan: Henri Sée, Paris, 1901, s. 554. Keza bkz. Meyer: *Die Stände, ihr Leben und Treiben*, Marburg, 1882, s. 8.

belli bir devirde ne kadar kızışırsa, onun mücadele halindeki sınıfların psikolojisi üzerindeki tesiri de o kadar kuvvetli oluyordu. Sınıflara bölünmüş bir cemiyette ideolojilerin tarihini etüd etmek istiyen bir kimsenin bu tesire bütün dikkatini vermesi gerekir; yoksa, ideolojiler hakkında hiçbir şey anlamıyacaktır. XVIII inci yüzyıl Fransız resminde David ekolünün meydana çıkışının *doğrudan doğruya ekonomik* bir izahını yapmayı bir deneyiniz. Varacağınız netice gülünç ve sıkıcı bir saçmalıktan başka bir şey olmıyacaktır. Fakat, bu ekolü, Büyük İhtilâl arifesinde Fransız cemiyetinin bağrında cereyan eden sınıf savaşının ideolojik aksi (reflet) olarak göz önüne aldığınız takdirde, meselenin manzarası derhal baştan başa değişecektir. David'in sanatının hiçbir bağla bağlanamıyacak kadar sosyal ekonominin dışında kaldığı sanılabilecek bazı vasıfları o zaman sizin için tamamiyle anlaşılabilir bir hale gelecektir (32).

Eski Yunanda ideolojilerin tarihi için de aynı şeyi söylemek icap eder: bu da sınıflar mücadelesinin pek derinden tesiri altında kalmıştır. İşte Espinas enteresan etüdünde bu tesire pek az işaret ediyor. Buysa onun çıkardığı önemli neticelere epeyce tek taraflı bir karakter vermektedir. Şu an buna benzer pek çok misal saymak mümkündür. Sayıldığı takdirde bu misaller hep Marx'ın materyalizminin birçok bilginler üzerinde son derece hayırlı bir tesir yapabileceğini gösterecektir; şu mânada ki, *bu tesir sayesinde bu bilginler teknik ve ekonomik faktörler dışında başka "faktör" leri de göz önünde bulundurmayı öğreneceklerdir.* Bu bir paradoks gibi gözükmesine rağmen, su götürmez bir hakikattir. Marx'ta her sosyal hareket cemiyetin ekonomik gelişmesiyle izah edilmekle beraber, çok defa bunun ancak *son tahlilde* bu gelişmeyle izah olunduğunu, yani bu hareketin bütün bir sıra başka "faktör" lerin aracı aksiyonunu (action intermédiaire) şart koştuğunu hatırlarsak, yukarıdaki hakikatin artık bizce şaşılacak bir yanı kalmaz.

XII

Halen, modern ilimde, Espinas'da görmüş olduğumuzun taban tabana zıddı olan bir başka temayül kendisini belli etmeğe başlıyor. Bu da, fikirlerin tarihini sırf sınıf mücadelelerinin tesiriyle izah etmek temayülüdür. Pek yeni olup şimdilik henüz kendisini iyice belli etmiyen bu temayül, doğrudan doğruya Marx'ın tarihî maddeciliğinin tesiri altında gelişmiştir. Bu temayüle Yunanlı yazar A. Elefteropulos'un eserlerinde rastlamaktayız. A. Elefteropulos'un ana eseri olan *Wirtschaft und Philosophie* (c. I, *Die Philosophie und die Lebensaufflassung des Griechentums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände,* ve c. II, *Die Philosophie und die Lebensauffassung der germanisch - römischen Völker),* 1900 yılında Berlinde yayımlanmıştır. Elefteropulos, her devrin felsefesinin, o devre has dünya ve hayat görüşünü *(Lebens-und Weltanschauung)* dile getirdiğini iddia ediyor. Bu pek yeni bir şey değil. Hegel, her felsefe sisteminin kendi devrinin ideolojik ifadesi olduğunu vaktiyle söylemişti. Fakat, Hegel'de, çeşitli devirlerin ve, dolayısıyle, felsefenin gelişmesine tekabül eden safhaların özellikleri mutlak fikrin hareketi tarafından tayin edilmiş olduğu halde, Elefteropulos'ta her devri karakterlendiren şey, her şeyden önce, ona uygun düşen ekonomik durumdur. Her kavmin ekonomisi, o kavmin dünya görüşünü tayin eder ve bu dünya görüşü, ezcümle, felsefede ifadesini bulur. Cemiyetin ekonomik temeliyle aynı zamanda olarak onun ideolojik üstyapısı da değişir. Fakat, ekonomik gelişme cemiyetin sınıflara bölünmesine ve bu sınıfların mücadelesine yol açtığından, belli bir devre has dünya görüşü yeknesak bir karakterde değildir: sınıflara göre farklılaşır ve bu sınıfların durumuna, ihtiyaçlarına, özleyişlerine ve aralarındaki mücadelenin gidişatına göre değişir.

İşte, Elefteropulos'un bütün felsefe tarihi hakkındaki görüşü bu. Bu görüş muhakkak ki büyük bir dikkate ve

tam bir tasvibe değer. Zaten uzun zamandan beri felsefî literatürde, felsefe tarihini felsefe sistemlerinin basit bir teselsülü (filiation) şeklinde anlamaktan ibaret eski metodu kabulden artık kaçınma yolunda bir temayül müşahede edilmekteydi. Ünlü Fransız yazarı Picavet, 1890 yılına doğru yayımladığı, felsefe tarihinin nasıl etüd edilmesi gerektiği meselesini ele alan broşüründe böyle bir teselsülün gerçekte pek az şey izah ettiğini söylüyordu (*). [Bu durumda], Elefteropulos'un kitabının yayımlanmasını, felsefe tarihinin incelenmesinde ileriye atılmış bir adım, ekonomiden en uzak ideolojilerden birine uygulanan tarihî maddeciliğin bir zaferi olarak selâmlıyabilirdik. Ama, yazık ki, Elefteropulos bu maddeciliğin diyalektik metodunu kullanmakta büyük bir sanat gösterememiştir. Elefteteropulos, karşılaştığı problemleri *aşırı derecede basitleştirmiş,* böyle yaptığı için de bunlara ancak pek tek taraflı ve, dolayısıyle, hiç de doyurucu olmıyan çözülüş tarzları bulabilmiştir.

Meselâ, Ksenophanes'i alalım. Elefteropulos'a göre, Ksenophanes felsefede eski Yunan proletaryasının özleyişlerine tercüman olmuştur. Ksenophanes, devrinin Rousseau'sudur (**). O, bütün vatandaşların eşitliğini sağlıyacak bir sosyal reform taraflısı idi ve onun *âlemin birliği* teorisi kendi reform tasarılarının nazarî temelinden başka bir şey değildi (***). Tanrılar hakkındaki anlayışından tutun da, hislerimizin dış dünya hakkında bize galat (illusoire) bir tasavvur verdikleri teorisine varıncaya kadar, Ksenophanes'in felsefesinin bütün teferruatı, mantıkî bir şekilde, onun reformcu temayüllerinin bu nazarî temeli üzerinde yükseliyordu (****).

Karanlık Herakleitos'un felsefesini, aristokratların

(*) *L'Histoire de la philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être,* Paris, 1888.

(**) *Wirtschaft und Philosophie,* c. I, s. 98.

(***) *Ayn. es.,* s. 99

(****) *Ayn. es.,* s. 99-101.

inkılâpçı Yunan proletaryasının özleyişlerine karşı reaksiyonu doğurmuştur. Genel (universelle) eşitlik imkânsız bir şeydir; tabiat bile insanları eşit yaratmamıştır. Herkes kendi kaderine rıza göstermelidir. Devlet içinde, kurulu düzeni yıkmağa değil, keyfî idareyi (l'arbitraire) ortadan kaldırmağa çalışmak gerekir; bu ise, *kitle*'nin hâkimiyeti altında olduğu kadar, *birkaç kişi*'nin hâkimiyeti altında da yapılabilir. İktidar, *ilâhî kanun*'un ifadesi olan *kanun*'a ait olmalıdır. İlâhî kanun, *birlik*'i reddetmez; ama, bu kanuna uygun birlik *antagonizmaların birliği*'dir. Bunun için, Ksenophanes'in plânlarının gerçekleşmesi ilâhî kanunun ihlâli demek olurdu. Herakleitos, bu düşünceyi geliştirmek ve onu daha başka delillerle desteklemek suretiyle diyalektik oluş doktrinini meydana getirmiştir (*).

İşte, Elefteropulos böyle söylüyor. Yerimizin yetersizliği, Elefteropulos'un felsefenin tekâmülünü tayin etmiş olan sebepler hakkında yaptığı tahlile ait daha başka örnekler sunmamıza imkân bırakmıyor. Fakat, bunu yapmamıza hiç de lüzum yok. Okuyucunun, bu tahlilin başarısızlığını bizzat gördüğünü tahmin ediyoruz. İdeolojilerin tekâmül prosesüsü gerçekte çok daha komplekstir (**). Sınıf mücadelelerinin felsefe tarihi üzerinde yapmış olduğu tesir hakkında, daha fazlasına imkân olmıyacak kadar basit mütalâalarını okurken, Elefteropulos'un Espinas'nın daha önce bahsettiğimiz kitabını okumamış olmasına insan esef ediyor. Espinas'nın tek taraflılığı, Elefteropulos'un tek taraflılığına katılsaydı, belki bu sonrakinin tahlilindeki eksikliklerden birçoğunu tamamlardı.

Fakat, ne de olsa, Elefteropulos'un başarısız teşebbüsü, — birçok kimse için beklenmedik bir şey olan —, şu aşağıdaki tez lehinde yeni bir delil teşkil etmekten geri

(*) *Ayn. es.*, s. 103-107.

(**) Üstelik, Elefteropulos eski Yunanistanın ekonomisinden bahsederken, buna dair hiçbir muşahhas fikir vermiyor ve başka yerlerde olduğu gibi burada da hiçbir şey izah etmiyen beylik lâflar etmekle kalıyor.

kalmamaktadır: Marx'ın tarihî maddeciliği hakkında daha derin bir bilgi edinmeleri, çağdaş bilginlerden birçoğuna, *meseleleri tek taraflı bir tarzda ele almak hatâsına düşmekten korunmaları bakımından* büyük bir fayda sağlıyacaktır. Elefteropulos, Marx'ın tarihî maddeciliğini biliyor, ama *kötü* bir şekilde biliyor. Bunun delili de, tarihî maddecilikte yapılmasını gerekli bulduğu sözde düzeltmedir.

Elefteropulos, belli bir kavmin ekonomik münasebetlerinin ancak *"onun gelişme zarureti"* ni şartlandırdığını belirtiyor. Gelişmenin kendisi ferdî bir iştir. Öyle ki, bu kavmin dünya görüşünü önce onun öz karakteri ile oturduğu memleketin karakteri, sonra bu kavmin ihtiyaçları, en sonra da onun sinesinde reform işleri yapan insanların şahsî vasıfları tayin eder. Elefteropulos'un belirttiğine göre, felsefeyle ekonomi arasında bir münasebetten yalnız bu mânada bahsedilebilir. Felsefe, devrinin icaplarını tatmin eder, ama filozofun şahsiyetine uygun bir şekilde tatmin eder.

Şüphe yok ki, Elefteropulos, felsefeyle ekonominin münasebetleri hakkındaki bu anlayışın, Marx ve Engels'in materyalist anlayışları karşısında yepyeni bir şey olduğu kanaatindedir. [Bunun için], kendi tarih enterpretasyonuna yeni bir ad vermek gerektiğine hükmediyor ve bu nu *oluş hakkında Yunan teorisi* (*) diye adlandırıyor. Düpedüz gülünç bir şey. Bu konuda şunu söylemekle yetinelim: "oluş hakkında Yunan teorisi", gerçekte, oldukça kötü hazmedilip oldukça tutarsız bir şekilde anlatılmış tarihî maddecilikten başka bir şey olmamakla beraber, Elefteropulos'un kendi metodunun karakteristiğinden tatbikine geçtiği zaman *verdiğine* nispetle çok daha fazla şey [vermeyi] *vaad etmektedir*. [Çünkü], Elefteropulos, metodunun tatbikine geçtiği zaman Marx'tan büsbütün uzaklaşıyor.

(*) *Ayn. es.*, s. 17.

Özel olarak, "filozofun şahsiyeti" ne, genel olarak da, faaliyetiyle insanlık tarihinde iz bırakan herhangi bir insanın şahsiyetine gelince, Marx ve Engels'in teorisinin buna hiç yer bırakmadığını sanmak vahim bir hatâ olur. Marx ve Engels'in teorisi buna da yer bırakır elbet. Fakat, bu teori, aynı zamanda, *"şahsiyet" in faaliyeti ile hâdiselerin ekonomik zaruret tarafından tayin edilen gidişinin* — kabulü imkânsız bir şekilde — *zıtlaştırılmasını* bertaraf etmeyi de bilir. Böyle bir zıtlığı öne süren bir kimse, bununla, tarihin materyalistçe izahından fazla bir şey anlamadığını ispat etmiş olur. Materyalizmin baş (initiale) tezi, birçok kere tekrarlamış olduğumuz gibi, *tarihin insanlar tarafından yapıldığını* söyler. İmdi, tarih insanlar tarafından yapılıyorsa, bu arada, onun "büyük insanlar" tarafından da yapıldığı aşikârdır. Geriye sadece insanların faaliyetini neyin tayin ettiğini bilmek kalıyor. Bu konuda Engels, yukarıda zikretmiş olduğumuz mektuplarından birinde şöyle der:

Böyle bir insanın ve bilhassa filâncanın muayyen bir devirde ve belli bir ülkede ortaya çıkması sırf bir tesadüf eseridir, tabiî. Fakat, bu insanı ortadan kaldıracak olursak, yerini bir başkasının doldurması gerekir ki, bu başkası da önünde sonunda, iyi kötü bulunur. Yaptığı savaşlar yüzünden bitap düşen Fransız Cumhuriyetinin, gelmesini zarurî kıldığı asker diktatörün Napoléon adında bir Korsikalı olması ancak tesadüfe hamledilebilir. Ama, Napoléon olmasaydı onun yerini başka birisi alacaktı. Nitekim, lüzumlu insanın: Caesar, Augustus, Cromwell veya başkası — gerektikçe her defasında bulunmuş olması, bunun böyle olduğunu ispat eder. Materyalist tarih anlayışını Marx keşfetmiş olmakla beraber, Thierry, Mignet, Guizot ve 1850 ye kadar bütün tarihçilerin misali, bu neticeye doğru gayret sarfedilmekte olduğunu gösterdiği gibi, aynı anlayışın Morgan tarafından da keşfedilmesi ispat ediyor ki, bu artık yapılma vakti gelmiş bir keşif,*bir zaruret idi.* Bütün tesadüfler veya tarihte tesadüf gibi görünen bütün şeyler için de bu böyledir. Araştırma alanımız ekonomiden ne kadar uzaklaşır, mücerret ideolojik bir karakter almağa ne kadar yaklaşırsa, gelişmesinde tesadüfe o kadar fazla rastlarız ve çizdiği münhani o kadar zikzaklı olur. Fakat, bu münhaninin vasatî

mihverini çiziniz, bu takdirde, göz önünde bulundurulan devre ne kadar uzun, incelenen alan ne kadar geniş olursa, bu mihverin de ekonomik gelişme [münhanisinin] mihverine o kadar paralel bir hal aldığını görürsünüz (*).

Entelektüel veya sosyal alanda sivrilmiş her insanın "şahsiyet" i de işte bu *tesadüf*'ler arasında — yani ortaya çıkması, insanlığın *entelektüel* gelişmesinin "vasatî" çizgisini, bunun *ekonomik* gelişmesinin vasatî çizgisine paralel bir seyir takip etmekten hiçbir suretle alakoymıyan tesadüfler arasında — bulunur (**). Elefteropulos, *kendi* "Yunan teorisi" ni (***) kotarma işiyle daha az kaygılanıp Marx'ın tarih teorisini dikkatle etüd etmiş olsaydı bunu daha iyi anlardı.

Halen, bir felsefî fikrin ortaya çıkışıyle, bu fikrin içinde yer aldığı devrin ekonomik durumu arasında mevcut sebeplik bağını daima keşfedebilecek güçte olmaktan uzak bulunduğumuzu ilâve etmeğe lüzum yok. Fakat, bu yönde çalışmağa daha yeni yeni başlıyoruz. Bu konuda karşılaştığımız meselelerin hepsini veya hiç olmazsa çoğunu cevaplandırabilecek durumda olsaydık, işimiz şimdiden sona ermiş veya ermek üzere bulunmuş olurdu. Bahis konusu halde önemli olan, bu alanda karşılaştığımız güçlüklerin *hepsinin üstesinden gelmeyi henüz bilemeyişimiz* değildir. İlimde ortaya çıkan bütün güçlükleri bir hamlede bertaraf edebilecek bir metod yoktur ve olamaz. Önemli olan, tarihin materyalist açıklanışının (enterpretasyonunun), söz konusu güçlükleri idealist ve eklektik açıklamalarla kıyas

---

(*) Heinz Starkenburg'a mektup.

(**) *Yirmi yıl* adlı kitabımızda "Tarihte ferdin rolü" başlıklı yazımıza bakınız (*Toplu eserler*, c. VIII). ("Tarihte ferdin rolü" başlıklı yazı bu kitabın üçüncü kısmındadır.) (N. R.).

(***) "Teorisi" ne *Yunan* adını vermesinin sebebi, ona göre bu teorinin "temel tezleri" nin Yunanlı Thales tarafından ilân edilmiş ve yine bir Yunanlı (yani Elefteropulos) tarafından yeniden geliştirilmiş olmasıdır. Bkz. Elefterofulos'un kitabında s. 17.

edilemiyecek bir kolaylıkla altetmesidir. Bunun delili de şu ki, tarih alanında ilmî düşünce, fenomenlerin materyalistçe izahına doğru görülmedik bir kuvvetle gayret sarfetmekte, Restorasyon devrinden beri âdeta ısrarla bu izahı aramakta ve durmadan bu izahın cazibesinde seyredip devrimize gelinceye kadar hep bunu bulmağa çalışmaktaydı; hem de, kendini idare etmesini bilen her burjuva ideologunun "materyalist" sözünü duyar duymaz kapıldığı o asil nefret hissine rağmen...

Franz Feuerherd'in *Die Entstehung der Stile aus der politischen Oekonomie, erster Theil* (Leipzig, 1902) adlı eseri, insan kültürünün bütün cephelerini materyalistçe izah etme teşebbüslerinin halen ne kadar önlenmesi imkânsız bir şey olduğunu gösteren üçüncü bir misal teşkil edebilir. Feuerherd diyor ki:

> Hâkim istihsal tarzına ve bu istihsal tarzı tarafından şartlandırılan devlet şekline göre, insan zekâsı muayyen bazı yönlerde gelişir, diğer yönler ise onun için erişilmez olarak kalır. Bunun için, (sanatta) herhangi bir uslûbun mevcudiyeti, muayyen politik şartlar içinde yaşıyan, muayyen bir istihsal tarzına göre istihsalde bulunan ve muayyen ideallerden şevk alan insanların mevcudiyetini şart koşar... Bu ön (préalables) sebepler bir kere mevcut oldu mu (données), insanlar bunlara uygun düşen uslûpları zarurî ve önlenmez bir şekilde yaratırlar; tıpkı, hepsinin sebebi olan güneş tesirini gösterir göstermez kumaşın ağarması, bromür darjan'ın kararması, gök kuşağının bulutlar arasından meydana çıkması gibi (*).

Bu gerçekten doğru ve bunun bir *sanat tarihçisi* tarafından kabul edildiğini görmek ilgi çekici. Ne var ki, Feuerherd, çeşitli Yunan üslûplarının menşeini eski Yunanistanın ekonomik durumu ile izaha kalkışınca pek şematik bir neticeye ulaşıyor. Feuerherd'in eserinin ikinci kısmının çıkıp çıkmadığını bilmiyoruz. Bununla ilgilenmedik, çünkü Feuerherd'in modern materyalist metoda ne derece kötü tasarruf ettiğini iyice görmüştük. Feuerherd'in yü-

(*) S. 19-20.

rüttüğü muhakemeler, şematizmleri itibariyle, bizim doktrincilerimizden Fritsche ve Rojkov'un muhakemelelerini hatırımıza getiriyor. Feuerherd'in de, bunların da her şeyden önce ve bilhassa *çağdaş materyalizmi etüd etmelerini* temenni ederiz. Yalnız marksizm onları şematizme düşmekten koruyabilir.

XIII

Müteveffa Nikola Mihaylovski vaktiyle, bizimle polemiğinde, Marx'ın tarih teorisinin hiçbir zaman bilginler âleminde geniş bir yaygınlığa kavuşamıyacağını iddia ediyordu. Bunun büsbütün doğru olmadığını gördük ve daha da göreceğiz. Fakat, daha önce, tarihî materyalizmin [doğru bir şekilde] anlaşılmasını engelleyen (qui nuisent) bazı yanlış tefsirleri daha gidermemiz gerekiyor.

Marx ve Engels'in, meşhur "temel" ("altyapı") ile yine bir o kadar meşhur "üstyapı" nın münasebeti hakkındaki anlayışlarını kısaca ifade etmek istersek şuna varırız:

1. *İstihsal kuvvetlerinin durumu;*
2. Bu kuvvetler tarafından şartlandırılan *ekonomik münasebetler;*
3. Belli bir ekonomik "temel" üzerinde kurulmuş sosyal - *politik rejim;*
4. Kısmen doğrudan doğruya ekonomi, kısmen de ekonomi üzerinde kurulmuş olan bütün sosyal politik rejim tarafından tayin edilen, *sosyal insanın psikolojisi;*
5. Bu psikolojiyi aksettiren çeşitli *ideolojiler.*

Bu formül bütün tarihî gelişme "şekilleri" ne yer verebilecek kadar geniş bir formül olup, aynı zamanda, muhtelif sosyal kuvvetler arasında *karşılıklı aksiyon*'dan öteye gidemiyen ve bu kuvvetler arasındaki *karşılıklı aksiyon*'un henüz bu kuvvetlerin menşei meselesini çözmediğini aklından bile geçirmiyen eklektizme de tamamiyle yabancıdır. Bizim formülümüz monist bir formüldür. Ve bu monist formül özünde (essentiellement) materyalizmin

damgasını taşır. Hegel, *Esprinin felsefesi*'nde: "Espri, tarihin biricik muharrik prensipidir" diyordu. *Varlık*'ın *düşünce* tarafından şartlandırıldığını kabul eden *idealizm*'in görüş noktasında kalındığı takdirde bundan başka türlü düşünülemez. Marx'ın materyalizmi, *düşüncenin tarihi*'nin *varlığın tarihi* tarafından ne suretle şartlandırıldığını gösterir. Fakat, idealizm, Hegel'i *ekonomi*'nin aksiyonunu — "espri'nin gelişmesi ile (par l'intermédiaire de) fiilî bir hale gelen" bir sebebin aksiyonu olarak — kabul etmekten alakoymamıştır. Nasıl ki, materyalizm de, Marx'ı tarihte "espri" nin aksiyonu — yönü, her devirde, *ekonomi*'nin gelişmesi tarafından tayin edilen bir kuvvetin aksiyonu olarak — kabul etmekten alakoymamıştır.

Bütün ideolojilerin müşterek bir kökten, *bahis konusu devrin psikolojisi*'nden geldiklerini anlamak zor değildir; olaylar hakkında sathî bir şekilde de olsa bilgi edinen herkes buna kanaat getirir. Misal olarak Fransız romantizmini zikredeceğiz. Victor Hugo, Eugène Delacroix ve Hector Berlioz birbirinden tamamiyle ayrı üç sanat alanında çalışıyorlardı. Üçü de birbirinden oldukça uzaktılar. Hiç değilse, Victor Hugo musikiden hoşlanmıyor, Delacroix ise "romantik" müzisyenleri hor görüyordu. Buna rağmen, bu üç önemli insana haklı olarak "romantik üçler" ("trinité romantique") adı verilir. Bunların eserleri aynı bir psikolojiyi aksettirir. Delacroix'nın *Dante ile Virgile* tablosunun, Victor Hugo'ya *Hernani*'sini yazdıran, Berlioz'a *Fantastik senfoni*'sini besteleten aynı ruh halini dile getirdiğini söyliyebiliriz. Bu sanatçıların çağdaşları, yani çağdaşları arasında edebiyat ve sanatla ciddî surette ilgilenenler, bunu hissediyorlardı. Zevkçe klâsik olan Ingres, Berlioz'u "korkunç müzisyen, canavar, haydut, Deccal (*)" diye adlandırıyordu. Bu sözler, klâsiklerin,

(*) Augustin Challamel'in *Bir Hugoperestin hatıraları*'na bakınız, s. 259, Paris, 1885. Ingres, Delacroix'dan daha konsekan idi, çünkü Delacroix resimde romantik olmasına rağmen yine de klâsik musikiden zevk alıyordu.

fırçasına "sarhoş süpürge" dedikleri Delacroix hakkında beslediklerı teveccühkâr fikirleri hatırlatıyor. Berlioz'un da Victor Hugo gibi [hasımlarına karşı] hakikî savaşlar vermek zorunda kaldığı bilinir (*). Yine bilindiği gibi, Berlioz, Hugo'nun zafer uğrunda harcamak zorunda kaldığı gayretlerle kıyas edilemiyecek kadar fazla gayret sarfı pahasına ve çok daha sonra muzaffer olabildi. Berlioz'un musikisinde ifade olunan psikoloji, romantik şiir ve dramda ifadesini bulan psikolojinin aynı olduğu halde, bu niçin böyle oldu? Bu soruyu cevaplandırmak için insanın, Fransız müzik ve edebiyatının mukayeseli tarihinde (**) teferruata ait birçok noktayı izah etmesi gerekir. [Oysaki], bu teferruat, *her zaman için olmasa bile,* belki uzun müddet izah edilmeden kalacaktır. Fakat, Fransız romantizmi psikolojisinin, bunu ancak muayyen sosyal ve tarihî şartlar içinde bulunan muayyen bir sınıfın psikolojisi olarak göz önüne aldığımız takdirde bizim için anlaşılabilir hale geleceğinden hiç şüphe edilemez (***).

(*) C h a l l a m e l' in kitabına bkz., s. 258.

(**) Ve bilhassa, bu sanatlardan herbirinin, devrin ruh hallerinin ifade vasıtası olmak itibariyle oynadığı rolün *tarihinde*... Bilindiği gibi, başka başka devirlerde başka başka ideolojiler ve başka başka ideoloji branşları ön plâna çıkar. Teoloji Ortaçağda şimdikine nispetle çok daha önemli bir rol oynamıştır. Dans, iptidaî cemiyette en önemli sanattı; halbuki, şimdi hiç de öyle değildir. İlh...

(***) Romantiklerin psikolojisi hakkında C h e s n e a u'nun kitabında *(les Chefs d'école,* s. 378-379, Paris, 1883) çok ince bir fikir ileri sürülmektedir. Chesneau, romantizmin İhtilâl'den ve İmparatorluk'tan hemen sonra meydana çıktığını belirtiyor. "Edebiyat ve sanatta da Terör devrinden sonra örf ve âdetlerde meydana gelen buhrana benzer bir buhran, hakikî bir his buhranı hasıl oldu. İnsanlar devamlı bir korku içinde yaşamışlardı. Sonra, korkuları geçti ve kendilerini yaşamanın zevkine bıraktılar. Sırf dış görünüşler, dış şekiller dikkati çekiyordu. Mavi gök, göz kamaştıran ışık, kadınların güzelliği, muhteşem kadifeler, renkleri

J. Tiersot şöyle diyor: "Edebiyat ve sanattaki 1830 hareketi bir halk inkılâbı karakteri taşımaktan uzaktı (*). Bu tamamiyle doğrudur. Söz konusu hareket esas itibariyle *burjuva* karakterde idi. Fakat, hepsi bu kadar değil. Bu hareket, burjuvazi içinde bile hiç de genel bir sempatiyle karşılanmıyordu. Tiersot'nun fikrine göre, 1830 hareketi, dehanın bulunduğu yeri keşfedebilecek nüfuzlu görüşe sahip küçük bir "seçkinler" zümresinin temayülünü dile getirmekteydi (*). Tiersot, bu suretle, o devir burjuvazisinin, sanat ve edebiyatta kendi öz ideologlarını şevklendiren duygu ve özleyişlerin büyük bir kısmından bir şey anlamaması olayını sathî bir şekilde — yani idealistçe — tespit ediyor. İdeologlarla bunların, temayül ve zevklerini dile getirdikleri sınıf arasında böylesi bir uyuşmazlık tarihte nadir rastlanır bir şey değildir. İnsanlığın entelektüel gelişmesindeki bazı özel yanlar bu uyuşmazlıkla izah olunur. Meselâ, konumuz olan halde, bu uyuşmazlık, başka hususlar arasında, "ince zevkli" "seçkinler" in "dar kafalı" burjuvalara karşı takındıkları hor görücü tavrı doğurmuştur ki, bugüne kadar safdil kimseleri yanıltıp bunları romantizmin arşiburjuva karakterini katiyen anlıyamaz hale getiren de işte bu tavırdır (**). Fakat, her yerde olduğu gibi burada da böyle bir uyuşmazlığın menşei ve karakteri, son tahlilde, ancak bu uyuşmazlığın içinde ortaya çıktığı sosyal sınıfın ekono-

göz alıcı ipekliler, altının parlaklığı, elmasların ışıltısı hep birer haz kaynağı idi. İnsanlar yalnız gözleriyle yaşıyorlardı, düşünmeyi bırakmışlardı." Bu, birçok noktada halen Rusya'da yaşamakta olduğumuz devrin psikolojisini andırıyor. Ama, bu ruh halinin sebebini teşkil eden hâdiselerin gidişini, bu gidişi, doğuran ekonomik tekâmülün gidişiydi.

(*) *Hector Berlioz ve zamanının cemiyeti*, s. 190, Paris, 1904.

(**) Burada karşılaştığımız kiproko, arşiburjuva Nietzsche'nin taraftarlarını, burjuvaziye hücuma kalkıştıkları zaman gerçekten gülünç hale sokan kiprokonun aynıdır.

mik durumu ile izah edilebilir. Her yerde olduğu gibi burada da düşünce'nin "sır" larını aydınlatan yalnız ve yalnız varlık'tır. Bunun için, burada — başka her yerde olduğu gibi — "fikirlerin gidişi" hakkındaki *ilmî* izahı yalnız ve yalnız materyalizm verebilir.

XIV

Bu gidişi izah yolundaki gayretlerinde idealistler hiçbir zaman *"eşyanın akışı" ("cours des choses")* noktasından dikkatli bir gözle bakmasını bilememişlerdir. Meselâ, Taine, sanat eserlerini sanatçıyı kucaklıyan (qui entoure) çevrenin özellikleriyle izah eder. Ama, hangi özelliklerle? *Psikolojik* özelliklerle, yani belli bir devre has olup bizzat özelliklerinin kendisi bir izaha ihtiyaç gösteren genel psikoloji ile (*)... Materyalizm, belli bir cemiyetin veya sınıfın psikolojisini izah ederken, ekonomik gelişme tarafından meydana getirilmiş sosyal yapıya başvurur. Lâkin, idealist olan Taine, *sosyal rejim*'i *sosyal psikoloji* ile izah ediyor; buysa onu içinden çıkılmaz tenakuzlara düşürüyordu. Şimdi hiçbir ülkede idealistler Taine'i sevmiyorlar. Niçin sevmedikleri anlaşılır bir şeydir: Taine, "çevre" derken muayyen bir devrin ve sınıfın *kitle psikolojisi*'ni, *"vasat insan" psikolojisi*'ni anlar ve bu psikoloji ona göre bilgin'in başvurabileceği son mercidir. Dolayısıyle, Taine'de *"büyük"* insan daima "vasat" insandan, "alelâdelikler" den ilhamlanarak düşünür ve duyar. Halbuki, daima büyük insanlar makulesi içinde az veya çok yer almak hevesinde olan burjuva "entelektüel" leri için bu yanlış ve, üstelik, yakışıksız bir şeydir. Taine, A deyip de B demeğe gücü yetmiyen ve bu yüzden kendi öz dâvasını yıkan bir insandır. Onun içine düştüğü tenakuzlardan kurtulmak

(*) "Sanat eseri, diyor Taine, çevrenin zihniyeti (esprit) ile örf ve âdetlerinin genel durumundan ibaret bir bütün tarafından tayin edilir."

için tarihî maddecilikten — "şahsiyet" e olduğu kadar "çevre" ye de, *"vasat"* kişilere olduğu kadar "kaderin seçtiği" büyük adamlara da tam yerini veren tarihî maddecilikten — gayri bir çıkış yolu yoktu.

Fransa, Ortaçağdan 1871 yılına — bu da dahil olmak üzere — kadar, sosyal ve politik tekâmülün ve muhtelif sosyal sınıflar arasındaki mücadelenin batı Avrupa bakımından en tipik karaktere büründüğü ülke olmuştur. Bunu söyledikten sonra, bir yanda sözü geçen gelişme ve mücadele ile öbür yanda ideolojilerin tarihi arasında mevcut sebeplik bağının en kolay bir şekilde bilhassa Fransada keşfedilebileceğini belirtmek faydasız olmıyacaktır.

R. Flint, teokratik ekolün tarih felsefesine dair fikirlerinin Fransada Restorasyon devrinde ne sebeple yayıldığından bahsederken şunu belirtiyor:

> Mamafih, Condillac'ın ihsasçılığı (sensualisme) bu teoriye yol hazırlamış bulunmasa ve bu teori Fransız cemiyetinin geniş bir sınıfının Restorasyondan önceki ve sonraki fikirlerini temsil eden işbu ihsasçılığın çıkarlarına açıkça hizmet gayesini gütmüş olmasa idi, böyle bir teorinin başarısı izahsız kalırdı (*).

Bu hiç şüphesiz doğrudur. Teokratik ekolde menfaatlerinin ideolojik ifadesini bulan sınıfın hangi sınıf olduğu kolayca anlaşılır. Fakat, biz, Fransız tarihine dair etüdümüzü daha ileriye götürerek şu suali soralım: Sansüalizmin (ihsasçılığın) *İhtilâl öncesi Fransası*'ndaki başarısının sosyal sebepleri de keşfedilemez mi? Sansüalizm teoricilerini ortaya çıkaran entelektüel hareket de belli bir sosyal sınıfın temayüllerini dile getirmiyor mu idi? Bunun böyle olduğu muhakkak. Bu entelektüel hareket Fransız tiers état'sının kurtuluş temayüllerini dile getiriyordu (33). Bu yönde daha ileri gidecek olursak, meselâ, Descartes'ın felsefesinin, ekonomik tekâmülün icaplarını

(*) *The philosophy of history in France and Germany*, s. 149, Edinburg ve Londra, 1874. L. Carrau tercümesi, Paris, Baillière, 1878.

(nécessités) ve devrinin sosyal kuvvetleri arasındaki münasebeti çok canlı bir şekilde aksettirdiğini görürüz (*). Nihayet, XIV üncü yüzyıla döner de dikkatimizi, meselâ, sarayda ve devrin Fransız aristokrasisi nezdinde büyük bir başarı sağlamış olan şövalyelik romanları üzerinde toplarsak, bu romanların bahis konusu sınıfın hayatının ve zevklerinin (préférences) aynası olduğu bir kere daha gözümüze çarpar (**). Kısacası, henüz az zaman öncesine kadar "milletlerin başında yürüdüğünü" gayet haklı olarak söyliyebilecek durumda olan bu dikkate değer ülkede entelektüel hareketin münhanisi, ekonomik gelişme münhanisine ve bu ekonomik gelişme tarafından tayin edilen sosyal ve politik gelişme münhanisine paralel bir istikamet alıyor.

Marx'ı türlü ses perdeleri üzerinden "tenkit" etmiş olan baylardan hiçbirisinin bütün bunlara dair en ufak bir fikri yoktu. Bu baylar akıllarından bile geçirmiyorlardı ki, tenkit şüphesiz güzel ve övülmeğe değer bir şey olmakla beraber, bilerek tenkit etmek, yani *tenkit edilen şeyi anlamak* lâzımdır. Belli bir ilmî araştırma metodunu tenkit etmek demek, bunun hâdiseler arasındaki, sebeplik bağını keşfetmekte ne dereceye kadar işe yarıyabileceğini tayin etmek demektir. Bu ise, ancak tecrübe sayesinde (au moyen de), yani bu metodu tatbik etmek suretiyle yapılabilir. Tarihî maddeciliği tenkit etmek demek, Marx ve Engels'in metodunu insanlığın tarihî hareketinin tetkikinde kullanmağa çalışmak demektir. Bu metodun güçlü

(*) G. L a n s o n'un *Fransız edebiyatı tarihi*'ne bakınız (Paris, 1896, s. 394-397). Burada, Descartes felsefesinin bazı yanları ile XVIII inci yüzyılın ilk yarısında Fransada hâkim durumda olan sınıfın psikolojisi arasındaki bağlılık oldukça iyi bir şekilde izah edilmiştir.

(**) S i s m o n d i , *Fransız milletinin tarihi (Histoire des Français)*'nde (c. 1, s. 59, Paris, 1821-1844) bu romanların mânası hakkında, *taklidin sosyolojik bakımdan incelenmesi konusunda* bilgi verici enteresan bir fikir ileri sürmektedir (34).

ve zayıf yanları ancak bu suretle meydana çıkarılabilir. Engels, kendi bilgi teorisini izah ederken: *"The proof of the pudding is in the eating"* (pudding'in varlığını ispat eden onu yemendir), der. Aynı şey tarihî materyalizm için de doğrudur. Bu yemeği tenkit etmek için önce onu tatmak gerek. Marx ve Engels'in metodunu tatmak için onu kullanmayı bilmeli. Fakat, bu metodun ustalıkla kullanılması, marksizmin "tek taraflı" karakteri üzerine sözde tenkidî soydan belâgatli nutuklar çekmekle kıyas edilemiyecek kadar ciddî bir ilmî hazırlığı ve sebatlı bir kafa çalışmasını gerektiren bir iştir. Marx'ın "tenkitçi" lerinden bazıları üzülerek, bazıları kınayarak, bazıları da kötü kötü sevinerek, şimdiye kadar tarihî maddeciliğin doğruluğunun teorik bir ispatını veren bir tek *kitap* bile çıkmamış olduğunu söylerler. Bunlar, genel olarak, böyle bir kitaptan, cihan tarihi hakkında materyalist bakımdan yazılmış muhtasar bir elkitabı gibi bir şeyi kastetmektedirler. Fakat, şu an böyle bir kitabı ne tek bir bilgin — ne kadar allâme olursa olsun —, ne de bir bilginler topluluğu yazabilir. Böyle bir kitap için, yeteri kadar malzeme mevcut değildir ve daha uzun zaman mevcut olmıyacaktır. Bu malzeme ancak ilmin çeşitli alanlarına ait teferruat üzerinde Marx'ın metodunun yardımıyle yapılacak uzun bir sıra araştırmalar sayesinde biriktirilebilir. Başka bir deyişle, ille böyle bir kitap diye tutturan bu "tenkitçiler" bu suretle işe *sondan başlanmasını,* yani *asıl ekspoze edilmesi gereken tarih prosesüsünün* materyalist bakımdan *peşin peşin izah edilmesini* istemiş olmaktadırlar. Aslında, çağımız bilginleri, sosyolojinin bugünkü durumu dolayısıyle, inceledikleri fenomenlerin materyalist bir izahını vermek lüzumunu — daha önce söylediğimiz gibi, çok defa farkında olmıyarak — duydukları nispette bu kitap kendi kendine yazılmaktadır. Ne var ki, yukarıda verdiğimiz misallerin de yeteri kadar gösterdiği gibi, şimdiye kadar çok az böyle bilgin çıkmıştır.

Laplace, Newton'un büyük keşfinden sonra, bu keşfin az çok önemli başka keşiflerle tamamlanmasından önce el-

li yıl geçmiş olduğunu söyler. Bu büyük hakikatin herkesçe anlaşılması, girdaplar teorisinin ve belki de Newton'un çağdaşı olan matematikçilerin izzeti nefsinin, karşısına çıkardığı engelleri yenmesi için bu kadar uzun bir zaman geçmesi gerekmişti (*).

Ahenkli ve konsekan bir teori olmak itibariyle modern materyalizmin karşılaştığı engeller, Newton teorisinin ilk ortaya çıkışında karşılaşmış olduğu engellerle kıyas edilemiyecek kadar büyüktür. Halen hâkim durumda olan ve günümüz bilginlerinin en büyük kısmının zarurî olarak kendisine tâbi bulunduğu sınıfın menfaati doğrudan doğruya ve kararlı bir şekilde bu teorinin karşısına dikilmektedir. "Hiçbir şeyin önünde eğilmiyen eşyayı *geçici manzarası* ile (sous *leur aspect transitoire*) göz önüne alan" materyalist diyalektik *muhafazakâr sınıf*'ın — ki halen Batıda bu sınıf burjuvazidir — sempatisini kazanamaz. Materyalist diyalektik bu sınıfın zihniyetine o derece aykırıdır ki, tabiî olarak, bunun ideologlarının gözüne hoş görülmesi imkânsız, münasebetsiz bir şey olarak; ne genellikle "namus erbabı" na, ne de özellikle "saygı değer" ilim adamlarına yakışmıyan bir şey olarak görünür (**) Bu "saygı değer" bilginlerden herbirinin ahlâkça kendisini materyalizme karşı her türlü sempati şüphesinden uzak tutmakla mükellef saymasına şaşmamalıdır. Hattâ çok defa o, *ihtisasına ait* (*spéciales*) araştırmalarında materyalist bir görüşle yetinmek hususunda ne kadar direnirse,

---

(*) *Exposition du système du monde*, Paris, yıl IV, c. II, s. 291-292. Daha yeni ve daha kolay bulunabilecek bir baskı için bkz. *Toplu eserleri*, c. VI, Paris, Gauthier - Villars, 1878 - 1912. (N. R.)

(**) Bu konuda bilhassa Engels'in daha önce andığımız: "Tarihî maddecilik" yazısına bakınız (*Etudes philosophiques*'de, s. 85-104, Editions sociales, 1947. N. R.) (Birinci kısmın sonundaki 3 No.lu nota bakınız. (N. R.)

o kadar kuvvetle materyalist diyalektiğin aleyhinde bulunur (*). Böylece, neticede yarı şuurlu bir nevi "itibarî yalan" ortaya çıkmaktadır ki, bunun teorik düşünce üzerinde son derece zararlı bir tesir yapmaktan geri kalamıyacağı meydandadır.

XV

Sınıflara bölünmüş bir cemiyetin "itibarî yalan" ı, ekonomik gelişmenin ve bu gelişmenin sebep olduğu sınıf mücadelesinin tesiriyle mevcut düzen ne kadar sarsılırsa o kadar büyük nispetler alır. Marx, gayet doğru olarak, istihsal kuvvetleri arasındaki antagonizmalar ne kadar gelişirse, hâkim sınıfın ideolojisinin de o kadar ikiyüzlülüğe gömüldüğünü söyler. Ve, hayat bu ideolojinin yalancı mahiyetini açığa vurduğu nispette, bu sınıfın *dil*'i (le *language)* ulvî ve faziletli bir kılığa bürünür *(Sankt Max. Dokumente des Sozialismus,* Ağustos 1904, s. 370-371). Günümüzde - yani meselâ Almanyada Harden - Moltke dâvasının da açığa vurduğu gibi, sefahatin

(*) Lamprecht'in materyalistlik ithamına karşı kendisini nasıl bir hırsla temize çıkarmağa çalıştığını hatırlayınız. R a t z e l' in de aynı ithama karşı kendisini nasıl koruduğunu görmek için bakınız: *Die Erde und das Leben,* s. 631. Buna rağmen, aynı Ratzel şöyle yazar: "Her kavmin, gelişmesinin her merhalesindeki kültürel kazançlarının (acquisitions) toplamı maddî ve mânevi unsurlardan mürekkeptir... Bu unsurlar aynı vasıtalarla, aynı kolaylıkla ve bütün kavimlerce aynı zamanda kazanılmış değildir... Entelektüel kazançların temelinde maddî kazançlar bulunur. Ancak fizikî ihtiyaçlar tatmin edildikten sonradır ki, bir lüks olarak, zihnin yaratışları meydana çıkar. Bu itibarla, kültürün meydana gelişi hakkında sorulacak her soru, kültürün maddî temellerinin gelişmesini kolaylaştıran faktörler sorusuna irca olunur." (Völkerkunde, c. I, 1 inci baskı, s. 17). Bunun tarihî maddecilik olduğu hiç itiraz götürmez. Lâkin, bu maddeci anlayış, Marx ve Engels'in materyalizmine nispetle çok daha az derin ve dolayısıyle daha aşağı kalitededir

yaygın bir hal almasının sosyolojide "idealizmin yeniden doğuşu" ile at başı beraber gittiği bir devirde — yukarıdaki düşüncenin doğruluğu apayrı bir açıklıkla göze çarpmaktadır. Halbuki, bizde, "işçi sınıfının teoricileri" saflarında bile bu "yeniden doğuş" un sosyal sebebini anlamıyarak onun tesiri altında kalan kimselere rastlanıyor. Bogdanov'un ve daha başkalarının durumu işte budur

Fakat, Marx'ın metodunun araştırıcılara sağladığı avantajlar o kadar büyüktür ki, zamanımızın "itibarî yalan" ına seve seve ayak uyduran bazı kimseler bile bu avantajları açıkça kabul etmeğe başlıyorlar. Meselâ, 1909 yılında yayımlanan *The economic interpretation of history* (*) adlı kitabın yazarı olan Amerikalı Seligman'ı bu kimseler sırasına koymamız gerekir. Seligman, bilginleri tarihî maddecilik teorisi karşısında tereddüte düşüren şeyin, Marx'ın bundan çıkardığı sosyalist neticeler olduğunu açıkça teslim ediyor. Fakat, Seligman şişin de, kebabın da yanmaktan kurtarılabileceğini, yani insanın hem sosyalizme aleyhtar, hem de buna rağmen "ekonomik materyalizme taraftar olabileceğini" düşünüyor. Diyor ki:

> Marx'ın ekonomik görüşlerinin hatâlı olmasının, onun tarih felsefesinin doğruluğu veya yanlışlığı ile hiçbir ilgisi yoktur (**).

Gerçekte, Marx'ın ekonomik görüşleri, onun tarihî görüşlerine sımsıkı bağlı idi. *Kapital*'i iyice anlamak için *Ekonomi politiğin tenkidine hizmet*'in ünlü önsözünü iyice inceleyip bunun mânasına derinden nüfuz etmek mutlak bir *zarurettir*. Fakat, biz burada ne Marx'ın ekonomik görüşlerini anlatacak, ne de bu görüşlerin tarihî maddecilik adı verilen doktrinin tamamlayıcı bir kısmından başka bir şey olmadığı vakıasını — ki zaten bundan en ufak

---

(*) Columbia University. Barrault tercümesi. Paris, Rivière, 1911.

(**) Seligman'ın kitabı, s. 24 ve 109.

bir şekilde bile şüphe edilemez — açıklıyacak (élucider) değiliz (*). Biz, sadece, Seligman'ın da *materyalizm*'den ödü kopacak kadar "saygı değer" bir kişi olduğunu ilâve edeceğiz. Bu ekonomik materyalizm "taraftar" ı, "dini, hıristiyanlığa varıncaya kadar" ekonomik sebeplerle izaha çalışmanın, işi müsamaha edilemiyecek bir aşırılığa vardırmak olduğunu düşünüyor (**). Bütün bunlar, Marx'ın teorisinin boğuşmak zorunda olduğu peşin hükümlerin ve, dolayısıyle, engellerin ne kadar derine kök salmış bulunduğunu açıkça göstermektedir. Bununla beraber, Seligman'ın kitabının çıkması ve onun ileri sürdüğü ihtirazî kayıtların mahiyeti bile, tarihî materyalizmin, tarih anlayışlarına çekidüzen verme gayretinden henüz büsbütün vazgeçmemiş olan bazı burjuva ideologları tarafından, — budanmış, "arındırılmış" bir şekilde de olsa —, önünde sonunda kabul edileceği ümidini beslememizi bir dereceye kadar mümkün kılıyor (***).

(*) Bu noktayı izah için birkaç söz daha söyliyelim. Marx'a göre, "ekonomik kategoriler, sosyal istihsal münasebetlerinin teorik ifadelerinden, tecritlerinden başka bir şey değildir" (*Felsefenin sefaleti*, II nci kısım, 2 nci observasyon). Demek oluyor ki, Marx ekonomik kategorileri de, sosyal istihsal prosesüsü içinde insanlar arasında mevcut karşılıklı münasebetler — ki Marx, insanlığın tarihî hareketini, ana hatları itibariyle, bu münasebetlerin tekâmülü ile izah eder — bakımından mütalâa etmektedir.

(**) *Ayn. es.*, s. 37. Kautsky'nin *Hıristiyanlığın menşei* kitabı da böyle "aşırı" soydan bir eser olduğuna göre, şüphesiz, Seligman'ın nazarında lânetlenmeğe hak kazanıyor.

(***) Burada kuracağımız paralellik son derece öğretici olacaktır. Marx'a göre, materyalist diyalektik, mevcut olanı izah etmekle aynı zamanda bunun *önlenmesi imkânsız bir şekilde yokoluşu*'nu da izah eder. Marx, diyalektiğin terakki bakımından avantajlı yanını, değerini işte burada görür. Halbuki, Seligman şöyle diyor: "Sosyalizm gelecekle, tarihî maddecilik ise geçmişle ilgili bir teoridir." (*Ayn. es.*, s. 108.) İşte, Seligman sırf bu sebeple kendisi için tarihî maddeciliğin müdafaa edilebilir bir şey olduğunu düşünüyor. Bu ise, materyalizmin, *mevcut olan*'ın önlenmesi

Fakat, sosyalizme, materyalizme ve hoşa gitmiyen başka aşırılıklara karşı mücadele, bir "spiritüel silâh" ın varlığına lüzum gösterir. Sosyalizm ile mücadeleye mahsus bu spiritüel silâh bugün, bilhassa, "sübjektif ekonomi politik" denilen ve az çok ustalıkla zorlanmış bir istatistikle tamamlanan şeydir. Kantçılığın mümkün bütün çeşitleri, materyalizme karşı mücadelenin başlıca kalesini teşkil ediyor. Sosyolojide bu maksatla kantçılığın kullanılmasına sebep, bunun *varlık ile düşünce arasındaki bağı koparan düalist* bir doktrin olmasıdır. Ekonomik meselelerin incelenmesi plânımıza dahil olmadığından, burada burjuva reaksiyonunun ideolojik alanda kullandığı *felsefî* silâhı değerlendirmekle yetineceğiz.

Engels, *Ütopik sosyalizm ve ilmî sosyalizm* broşürünün sonunda, kapitalist devrin yarattığı güçlü istihsal vasıtaları sosyal mülkiyet haline geldiği ve istihsal cemiyetin ihtiyaçlarına uygun bir tarzda teşkilâtlandırıldığı zaman insanların, nihayet, tabiatın ve kendi kendilerinin hâkimi (maîtres) olacaklarını belirtir. İnsanlar kendi tarihlerini ancak o zaman şuurlu bir şekilde yapmağa başlıyacaklar; ve insanlar tarafından harekete getirilen sosyal sebepler ancak o zaman onların arzu edebilecekleri neticeleri gittikçe daha çok verir olacaktır. "İnsanlık nihayet kaderin saltanat devrinden (règne de la fatalité) [illegible] hürriyetin saltanat devrine girecektir (*)."

Engels'in bu sözleri, "sıçramalar" fikrinden genellikle kaçtıkları için, zaruretin saltanatından (royaume) hürriyetin saltanatına "sıçrama" yı hiçbir suretle anlıyamıyan veya anlamak istemiyen bütün kişilerin itirazlarına

---

imkânsız yokoluşunu izah ettiği müddetçe bilmezlikten gelinebileceği, fakat *mevcut olmuş olan*'ın izahında ondan faydalanılabileceği mânasına gelir. "Çift taraflı (muzaaf) muhasebe usulü"nün ideolojik alandaki türlü çeşitlerinden biri de budur; ve [ideolojik alanda] bu muhasebe usulünü de yine ***ekonomik sebepler doğurmuştur.***

(*) *Ütopik sosyalizm ve ilmî sosyalizm*, s. 29. E. S., 1945.

yol açtı. Böyle bir "sıçrama" bu kimselere, hattâ bizzat Engels'in *Anti-Dühring*'in birinci kısmında formülleştirmiş olduğu hürriyet anlayışını nakzeder gibi görünüyordu. Binaenaleyh, bu kimselerin bu konuda fikirlerini karıştıran şeyin ne olduğunu izah için, Engels'in adı geçen kitapta söylemiş olduğu bir sözü hatırlatmak mecburiyetinde bulunuyoruz.

Engels, Hegel'in: "Zaruret, ancak anlaşılmadığı müddetçe kördür" sözünü izahla şöyle diyordu:

> Hürriyet, gerek kendi kendimiz, gerekse dış dünya üzerinde, tabiatın zarurî kanunları hakkındaki bilgiye dayanan hâkimiyetimizden ibarettir (*).

Engels bu düşünceyi, atıfta bulunduğu Hegel doktrini hakkında bilgi sahibi olanlar için yeteri kadar açık bir şekilde geliştirmiştir. Fakat, felâket şu ki, modern kantçılar, Hegel'i etüd etmeksizin sadece "tenkit" ediyorlar. Bunlar, Hegel'i bilmediklerinden Engels'i de anlıyamıyor; ve *Anti-Dühring* yazarına, zarurete tâbi olunan bir yerde hürriyetin bulunamıyacağı yolunda itiraz ediyorlardı. Felsefe anlayışları, düşünce ile varlık'ı birleştirmeyi beceremiyen bir düalizmin nüfuzu altında bulunan kimseler için bu tamamiyle mantıkî idi. Gerçekten de, zaruretten hürriyete "sıçrama" yı bu düalizm bakımından anlamağa hiçbir suretle imkân yoktur. Fakat, Marx'ın felsefesi — Feuerbach'ın felsefesi gibi —, varlık ile düşünce'nin birliğini ilân eder. Ve bu felsefe — daha yukarıda, Feuerbach'tan bahsederken gördüğümüz gibi —, söz konusu birliği mutlak idealizmden büsbütün başka türlü anlamasına rağmen, meşgul olduğumuz meselede, yani hürriyetle zaruretin münasebeti meselesinde yine de Hegel'in teorisinden ayrılmaz (ne se différencie pas).

Bütün problem, *zaruret*'ten ne anlaşılması gerektiği sorusundadır. Aristoteles (**), vaktiyle zaruret mefhumu-

(*) *Anti-Dühring*, c. I, s. 171.

(**) *Metafizik*, kitap V, bölüm 5.

nun (concept) birçok nüansları olduğunu belirtmişti: hastalıktan iyileşmek için ilâç almak *zarurîdir*; yaşamak için nefes almak zarurîdir; bir para tutarını tahsil etmek için Egina'ya bir seyahat yapmak zarurîdir. Bu, tâbir câizse, *şartlı* bir zarurettir: *eğer* hastalıktan kurtulmak istiyorsak, bir ilâç almamız *lâzımdır; eğer* yaşamak istiyorsak nefes almamız *lâzımdır,* ilh... İnsan, dış tabiat üzerindeki aksiyonu prosesüsü içinde daima bu nevi zaruretlerle karşılaşır: eğer mahsul elde etmek istiyorsa, tohum ekmesi; eğer avını öldürmek istiyorsa, okunu atması; eğer bir buhar makinasını işletmek istiyorsa, yakacak tedarik etmesi, ilh.. *zarurî*'dir. "Marx'ın yeni-kantçı tenkidi"nin görüş noktasında yer alındığı takdirde, bu şartlı zarurette aynı zamanda bir *boyun eğiş (soumission)* unsuru bulunduğunu kabul etmek icap eder. İnsan, hiçbir gayret harcamaksızın ihtiyaçlarını tatmin edebilseydi *daha hür* olurdu. İnsan, *tabiatı kendisine hizmet etmeğe zorladığı* zaman bile ona *boyun eğmekte* devam eder. Halbuki, bu boyun eğiş insanın kurtuluşunun şartıdır: insan tabiata boyun eğmek suretiyle *tabiat üzerindeki iktidarını, yani hürriyetini* artırır. Sosyal istihsal rasyonel bir tarzda teşkilâtlandırıldığı zaman da böyle olacaktır. İnsanlar, teknik ve ekonomik zaruretin icaplarına *boyun eğmekle* beraber, kendi öz mahsullerinin hükmü altında yaşamalarını gerektiren bu akıl dışı (insensé) düzene bir son verecek, yani *hürriyet*'lerini muazzam ölçüde artıracaklardır. Burada da, insanların boyun eğişi onlar için hürleşme (libération) kaynağı olacaktır.

Dahası var. Marx'ın "tenkitçi" leri, düşüncenin varlıktan bir uçurumla ayrılmış olduğu fikrine alışmış olduklarından, zaruretin ancak bir tek nüansını tanıyorlar: yine Aristoteles'in deyişiyle, zarureti sırf bizi arzumuza göre davranmaktan *alakoyan* ve arzumuza *aykırı* olan şeyi yapmağa zorlıyan bir kuvvet olarak tasavvur ediyorlar. Gerçekten de, *böyle* bir zaruret hürriyete zıt olup, kendisini az çok ağır bir yük olarak bize hissettirmekten geri kalamaz. Fakat, burada da gözden kaybedilmemesi gere-

ken bir nokta var: insana [bazı şartlar içinde] arzusuna karşı gelen bir dış baskı kuvveti olarak görünen bir kuvvet, başka şartlar içinde ona büsbütün farklı bir şekilde görünebilir. Meselâ, bugün bizde, Rusyada, göründüğü şekliyle toprak dâvasını ele alalım. "Toprağın mecburî istimlâki" akıllı bir *arazî sahibi*'ne, bir "kadet" e, az veya çok — kendisine tahsis edilen "âdilâne tazminat" ın miktarına göre az veya çok — üzücü bir tarihî zaruret olarak görünebilir. Halbuki, kendisine, yine kendi deyişiyle, bir "toprak parçası" verileceği fikrini besliyen *köylü*'nün gözünde, az veya çok üzüntü veren bu zaruret, ["toprağın mecburî istimlâki" değil,] aksine, sadece şu "âdilâne tazminat" olacak; "toprağın mecburî istimlâki" ise, hiç şüphesiz, ona kendi hür iradesinin ifadesi ve hürriyetinin en değerli teminatı olarak gözükecektir.

Bu suretle, hürriyet doktrininin belki de en önemli noktasına dokunmuş oluyoruz. Engels, hiç şüphesiz, sırf Hegel ekolünü takip etmiş olan herhangi bir kimse için izaha lüzum olmaksızın anlaşılması mümkün bir nokta olması sebebiyle bundan bahsetmemişti.

Hegel, din felsefesinde şöyle der: *"Die Freiheit ist dies: nichts zu wollen als sich* (*)", yani: "Hürriyet, nefsin kendi özü neyse sırf onu istemesidir (35)". Bu observasyon, bütün hürriyet meselesi üzerine — sosyal psikolojiyi ilgilendirdiği ölçüde — parlak bir ışık tutar: büyük arazi sahibinden "toprak parçası" talep eden köylü "sırf kendi özünü" istemektedir. Fakat, köylüye bu "toprak parçası" nı vermeğe razı olan toprak kanunu taraflısı "kadet"-in (l'agrarien "cadet") istediği artık "kendi özü" değil, tarihin onu yapmağa zorladığı şeydir. Birincisi *hür*'dür, ikincisi ise *zaruret*'e uslu akıllı *boyun eğmektedir*.

İstihsal vasıtalarını sosyal mülkiyete geçirip sosyal istihsali yeni temeller üzerinde teşkilâtlandıracak olan iş-

(*) H e g e l, *Toplu eserleri*, c. XII, s. 98. *Berlin und Leipzig-Duncker.*

çi sınıfı için de böyle olacak: o da, o zaman, sırf kendi özünü istiyecek ve bunu istemekle kendisini *tamamiyle hür* hissedecektir. Kapitalistlere gelince, bunlar da, en iyi halde, kendilerini "kadet" lerin ziraî programını kabullenen bu toprak kanunu taraflısı durumunda hissedecekler: *hürriyet*'in başka şey, *tarihî zaruret*'in başka şey olduğunu görmekten kendilerini alamıyacaklardır.

Edindiğimiz intibaa göre, Engels'i tenkit edenler onu anlamıyorlardı; ve bu anlayışsızlığın sebeplerinden biri de, bunların zihnen kendilerini bir kapitalistin durumuna koyabilmelerine rağmen, hiçbir suretle emekçilerin "kalıbı" ("peau") içinde tasavvur edememeleri idi. Kanaatimizce, bunun da özel bir *sosyal* sebebi vardı ve bu sebep, son merhalede, *iktisadî* idi.

XVI

Günümüzde burjuva ideologlarının meyil verdikleri düalizm'in, tarihî maddeciliğe yönelttiği bir başka itiraz daha var. Düalizm, Stammler'in şahsında, tarihî materyalizmi *sosyal gayecilik*'i *(téléologie sociale)* hiç hesaba katmamakla kınıyor. Birincisiyle zaten sıkıca akraba olan bu ikinci itiraz da yine birincisi kadar esassızdır.

Marx: "İnsanlar, istihsalde bulunmak için aralarında muayyen münasebetler kurarlar", der. Stammler, bu formülde, bizzat Marx'ın, kendi teorisine aykırı olarak, gayeci mülâhazalardan kaçınamamış olduğunun delilini görüyor. Stammler'in fikrince, Marx'ın bu sözü, istihsalin mümkün olabilmesi için zarurî olan münasebetleri insanların *şuurlu bir şekilde* kurdukları mânasına gelir. Şu halde, bu münasebetler bir *gayeye erişmek maksadıyle* yapılmış bir aksiyonun neticesidir (*).

(*) *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*. 2 nci baskı, Leipzig, s. 421.

Bu muhakemenin neresinde Stammler'in mantığa aykırı hareket ettiğini, bütün sonraki tenkidî mülâhazalarına damgasını vuracak olan hatâyı nerede işlediğini göstermek zor değil.

Bir misal alalım. Bazı vahşi avcılar bir avın, diyelim bir filin, peşine düşecek olsunlar. Bunlar, bu maksatla bir araya gelerek kuvvetlerini belli bir düzen içinde tertipliyorlar. Burada *gaye* nedir? Gayeye erişmek için kullanılan *vasıta* nedir? Gaye, şüphesiz, fili yakalamak veya öldürmek, vasıta da iş birliği halindeki bütün kuvvetlerle hayvanı izlemektir. Gayeyi ilham eden (suggérer) nedir? *İnsan organizmasının zaruretleri.* Vasıtayı tayin eden nedir? *Av şartları.* Organizmanın zaruretleri insana, onun iradesine bağlı mıdır? Hayır, bağlı değildir ve zaten bu husus *sosyoloji*'yi değil, *fizyoloji*'yi ilgilendirir. Burada sosyolojiden neyi istiyebiliriz? İhtiyaçlarını — gıda ihtiyaçlarını diyelim — tatmine çalışan insanların hangi sebeple [aralarında] bazen şu veya bu münasebetleri kurup, bazen [bunlardan] büsbütün farklı münasebetler kurduklarını izah etmesini istiyebiliriz. İşte, *sosyoloji bu vakıayı* — Marx'ın şahsında — *istihsal kuvvetlerinin durumu ile izah eder.* İmdi, istihsal kuvvetlerinin durumu insanların iradesine ve takip ettikleri *gayeler*'e bağlı mıdır? Sosyoloji [bu soruya], yine Marx'ın şahsında, hayır bağlı değildir diye cevap veriyor. Ve bağlı olmamasının sebebi de bu kuvvetlerin insanların dışında bulunan belli bazı şartlar tarafından tayin edilen bir zarurete göre meydana çıkmasıdır.

Bundan ne netice çıkar? Bundan şu netice çıkar ki, av vahşinin takip ettiği *gayeye uygun bir faaliyet* olsa bile, bu itiraz götürmez vakıa Marx'ın aşağıdaki düşüncesinin değerinden hiçbir şey eksiltmez: *ava çıkan vahşiler arasında kurulan istihsal münasebetleri, takip edilen gayeye uygun olan bu faaliyetten* tamamiyle *bağımsız* bazı şartlara göre teessüs eder. Başka bir deyişle, iptidaî avcı mümkün olduğu kadar fazla av hayvanı öldürmeyi şuurlu bir

şekilde istese bile, bu henüz bu avcının yaşayış tarzına has iştirakçiliğin, *onun faaliyetinin gayesine uygun bir mahsul* olarak meydana çıkmış olduğuna delâlet etmez. Hayır, bu iştirakçilik, karakteri insanların iradesinden tamamiyle bağımsız olan bu iş organizasyonunun *şuursuz,* yani *zarurî* (*) neticesi olarak doğmuş veya, daha doğrusu, — çok daha önceden teşekkül etmiş olduğuna göre —, *varlığını muhafaza etmiştir.* İşte, kantçı Stammler bunu anlamamış, yanlış yola burada sapmıştır; hem de bizim Struve'leri, Bulgakov'ları ve daha bir sürü *gelip geçici* marksistleri kendi dümen suyunda sürükliyerek (**)...

Stammler, tenkidî mülâhazalarına devamla, sosyal gelişme sırf *sebeplik zaruret*'e *(nécessité causale)* göre vuku bulsaydı, bu gelişmeye yardım etmek için yapılacak her şuurlu teşebbüs apaçık bir saçmalık olurdu, diyor. Stammler'e göre, şu iki şıktan biri bahis konusu olabilir: ya herhangi bir fenomenin *zarurî,* yani önlenmesi imkânsız olduğunu düşünürüm, ki bu takdirde bu fenomenin meydana gelmesine yardım etmeme hiç lüzum yoktur; ya da bu fenomenin *meydana gelebilmesi* için benim yardımım zarurîdir, ki bu takdirde de bu fenomenin zarurî olduğu söylenemez. Güneşin doğuşuna, zarurî, yani önlenmesi imkânsız olan bu doğuşa kim yardım etmeğe kalkışır (***)?

Kant felsefesi içinde yetişmiş olan kimselere has dü-

(*) "Hürriyetin zıddı olarak zaruret şuursuzluktan (l'inconscient) başka bir şey değildir." (S c h e l l i n g, *System des transzendentalen Idealismus,* 1880, s. 524.) Schelling'in bu eserinin Grimbolt tarafından yapılmış [fransızca] bir tercümesi bulunduğunu belirtelim. Paris, 1842. (N. R.)

(**) Meselenin bu yanı, *Tarihî monizm* hakkındaki kitabımızın muhtelif yerlerinde tarafımızdan oldukça etraflı bir şekilde anlatılmıştır. *(Toplu eserleri,* c. VII).

(***) *Adı geçen eser, s.* 421 ve devamı. Stammler'in, *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*'de (c. V, s. 735-737) *"Materialistische Geschichtsauffassung"* adlı yazısı ile de karşılaştırınız.

alizm burada kendisini açıkça gösteriyor: *bu kimselerin nazarında varlık daima düşünce'den ayrıdır.*

Güneşin doğuşu ne sebep, ne de netice olarak hiçbir suretle insanların sosyal münasebetlerine bağlı değildir. Bunun için, güneşin doğuşunu, bir tabiat fenomeni *olarak,* insanların — zaten bu fenomene hiçbir sebep bağı ile bağlı bulunmıyan — şuurlu özleyişleriyle zıtlaştırabiliriz. Fakat, tarihin *sosyal* fenomenleri için durum başkadır. Tarihin insanlar tarafından yapıldığını biliyoruz. Bu itibarla, insanların özleyişleri tarihî hareketin bir faktörü olmasın olamaz. Fakat, tarih, daha yukarıda yeteri kadar bahsetmiş olduğumuz bir zaruretin neticesi olarak, insanlar tarafından başka [herhangi] bir tarzda değil de, belli bir tarzda yapılır. Bu zaruret bir kere mevcut oldu mu (est donné), *insanların özleyişleri — sosyal tekâmülün kaçınılmaz bir faktörünü teşkil eden bu özleyişler — de bu zaruretin neticesi olarak mevcut olurlar (sont également donnés). Bu özleyişler zaruret'i hariçte bırakmaz (n'excluent pas) fakat bizzat kendileri bu zaruret tarafından tayin edilirler.* Binaenaleyh, insanların özleyişlerini bu zaruretle zıtlaştırmak büyük bir mantık hatâsıdır.

Kurtuluş özleyişi içinde bulunan bir sınıf bir sosyal inkılâp yaptığı zaman, takip ettiği gayeye az veya çok uygun bir tarzda hareket etmiş olur ve, her halükârda, onun faaliyeti bu inkılâbın *sebebi*'dir. Fakat, bu faaliyetin kendisi, onu doğurmuş olan bütün özleyişlerle birlikte, ekonomik gelişmenin *neticesi*'dir ve, dolayısıyle, bizzat *zaruret* tarafından tayin edilmiştir.

Sosyoloji, sosyal insanda gayelerin meydana çıkışını (sosyal "teleoloji"), sosyal prosesüsün — ki son merhalede ekonomik gelişme seyri tarafından şartlandırılır — zarurî bir neticesi olarak anlamayı başardığı ölçüde ancak bir ilim haline gelir.

Nitekim, maddeci tarih anlayışının (interprétation) konsekan muhaliflerinin, kendilerini sosyolojinin *bir ilim*

olarak imkânsızlığını ispat etmek mecburiyetinde görmeleri gayet karakteristiktir. Bu [durum], *devrimizde "kritisizm" in ilmî gelişme için bir engel haline geldiğini* gösterir. Felsefî teoriler tarihine ilmî bir izah bulmağa çalışanlar için girişilebilecek enteresan bir iş var burada: "kritisizm" in oynadığı bu rolün modern cemiyetteki sınıf mücadelesine bağlanış tarzını tayin etmek.

Şayet ben, zafere ulaşması bana tarihî bir zaruret gibi görünen bir harekete katılmak istiyorsam, bu sadece benim kendi öz faaliyetimi bence aziz olan bu hareketin zaferini zaruretle sağlıyacak mecmu şartlar zincirinin vazgeçilmez bir halkası saydığımı gösterir. Hepsi bu kadar. İşte, bir düalist bunu anlıyamaz. Halbuki, *süje ile obje'nin birliği* teorisini benimseyip hazmetmiş ve bu birliğin sosyal neviden fenomenlerde kendisini ne şekilde gösterdiğini anlamış bir kimse için bu apaçık bir şeydir.

Kuzey Amerikadaki protestanlık teoricilerinin, Avrupalı burjuva ideologlarından bir çoğunu bu kadar meşgul etmiş olan ve hâlâ da eden hürriyet ile zaruret arasındaki bu zıtlıktan hiçbir şey anlamamaları da son derece önemle kaydedilecek bir noktadır. A. Bargy, "Amerikada, "enerjiciler" ("professeurs d'énergie") içinde inancında en sağlam olanların irade hürriyetini kabule hiç de meyilli olmadıklarını (*)" söylüyor. O, bunu, bu kimselerin birer aksiyon adamı olmak sıfatıyle "fatalist kararlar" ı tercih ettikleri şeklinde izah ediyor. Fakat, Bargy yanılıyor. Fatalizmin (kadercilik) bununla hiçbir ilgisi yok. Zaten, Bargy'nin, moralist Jonathan Edwards hakkındaki mütalâasında bu görülüyor: "Edwards'ın görüşü... her aksiyon adamının görüşüdür. Hayatında kendisine muayyen bir gaye seçmiş olan bir kimse için hürriyet, bütün varlığını (toute son âme) bu gayenin takibine hasretmek melekesidir (**)". Çok güzel söylenmiş bir

(*) A. B a r g y : *la Religion dans la société aux Etats-Unis*, s. 88-89, Paris, 1902.

(**) *Ayn. es.*, s. 97-98.

söz; Hegel'in "sırf kendi özünü istemek" formülüne de çok benziyor. Fakat, "sırf kendi özünü istiyen" bir insan hiç de fatalist (kaderci) değildir; sadece ve sadece bir *aksiyon adamı*'dır.

Kantçılık bir mücadele felsefesi, aksiyon adamlarına has bir felsefe değildir. Kantçılık, her şeyde yarı yolda kalan kimselerin felsefesidir; bir kompromi (uzlaşma) felsefesidir.

Engels, sosyal kötülüğü ortadan kaldırma çarelerinin (moyens), şu veya bu sosyal reformcu tarafından *icat edilmeyip* istihsalin mevcut (donnés) maddî şartları içinde *keşfedilmesi* gerektiğini söyler. Stammler, bu noktada Engels'le mutabık olmakla beraber onu açık olmamakla kınıyor; çünkü ona bakılırsa meselenin esası "bu keşfin *hangi metodun yardımı ile* yapılması gerektiğini (*)" bilmektedir. Bu itiraz, gösterse gösterse Stammler'in kendi düşüncesinde hüküm süren karışıklığı gösterir ve şu pek basit gerçek dolayısıyla kendiliğinden düşer: bu gibi hallerde "metod" un karakterini tayin eden pek çeşitli bir sürü "faktör" bulunsa dahi, bütün bu "faktör" ler en sonunda kaynaklarına, yani ekonomik gelişme seyrine irca edilebilirler. Bizzat *Marx'ın teorisi*'nin doğuşu kapitalist istihsal tarzının gelişmesi tarafından şartlandırılmış bir vakıa olduğu gibi, Marx'tan önceki sosyalizme hâkim olan ütopyacılık (**) da, kapitalist istihsal tarzının gelişmesi tesirini hissetmekle beraber, aynı derecede, belki de daha çok, *bu gelişmenin yetersizliği* tesiri altında bulunan bir cemiyet için tamamiyle anlaşılır bir şeydir.

Bu konu üzerinde daha fazla durmayı gereksiz buluyoruz. Fakat, bu yazıyı bitirirken Marx ve Engels'in tarih teorilerinin temel tezleri ile onların *taktik* "metod" ları arasındaki sıkı bağlılık üzerine dikkatini çekmemizi okuyucumuz herhalde yersiz bulmıyacaktır.

(*) *Handwörterbuch*, s. 736.

(**) *Ayn. es.*, aynı sayfa.

Bildiğimiz gibi, bu teoriye göre insanlık ancak çözebileceği problemleri ele alır,

zira... problemin kendisi, ancak halli için gerekli maddî şartlar esasen mevcut olduğu veya, hiç değilse, meydana çıkış yolunda bulunduğu yerde zuhur eder (*).

Fakat, bu şartların mevcut olduğu yerdeki durum, bunların *"sadece meydana çıkış yolunda bulunduğu"* yerdekinden tamamiyle farklıdır. Birinci halde, "sıçrama" vakti artık *gelmiş* demektir. İkinci halde ise, *"sıçrama"* az çok uzak bir *geleceğe* ait bir iş; sosyal sınıflar arasındaki münasebetlerde [meydana gelen] *bütün bir sıra "tedricî* transformasyonlar" ın, yaklaşmasını *hazırladığı* bir "nihaî gaye" *olarak kalır*. "Sıçrama" nın henüz *imkânsız* olduğu devirde yenilik getiricilerin (novateurs) rolü ne olmalıdır? Besbelli, [böyle bir devirde] yenilik getiricilere, "tedricî transformasyonlar" a yardım etmekten, başka bir deyişle, *reformlar* elde etmek için savaşmaktan gayri yapacak bir şey yoktur. Böylece, "nihaî gaye" de, *reformlar* da kendilerine lâyık olan yeri bulmakta ve reformun "nihaî gaye" ye zıtlığı hikmeti vücudunu tamamiyle kaybederek ütopik efsaneler alanına atılmış olmaktadır. Bu türlü bir zıddiyeti kabul eden herhangi bir kimse — bu kimse ister Edouard Bernstein soyundan bir Alman "revizyonist" i, ister Ferrare sendikalistler kongresini aktedenler soyundan bir İtalyan "ihtilâlci sosyalist" i olsun —, bu suretle modern ilmî sosyalizmin ruhunu ve metodunu anlamaktaki aczini açığa vurmuş olur. Reformizmin ve sendikalizmin kendilerinde Marx adına konuşmak cesaretini buldukları şu zamanda bunu hatırlatmakta fayda vardır.

Fakat, siz şu: "İnsanlık ancak çözebileceği problemleri ele alır" sözünden çıkan sarsılmaz iyimserliğe bakın! Bu söz elbette herhangi bir ütopyacının insanlığın büyük

(*) *"Ekonomi politiğin tenkidine hizmet"* in önsözü. *Etudes philosophiques*, s. 69, Editions sociales, 1947. (N. R.)

problemleri için sunacağı herhangi bir çözüş tarzının makbul olacağı mânasına gelmez. Ütopyacı başka şey, insanlık yahut, daha doğru bir deyişle, belli bir anda insanlığın en yüksek menfaatlerini temsil eden sosyal sınıf başka şeydir. Yine Marx ne güzel demiş: *"Bir tarihî aksiyon ne kadar derine inerse, onu yapan kitlelerin genişliği de o kadar artar."* Böylece, tarihî problemler karşısında her türlü ütopyacı tavır kesin olarak mahkûm edilmiş bulunmaktadır. Gerçi, Marx insanlığın hiçbir zaman çözülmesi imkânsız problemler ele almadığını düşünüyordu. Bununla beraber, onun bu sözü, teorik bakımdan, süje ile objenin birliği fikrinin tarihî gelişme prosesüsüne tatbiki içinde yeni bir ifade tarzından başka bir şey değildir. Pratik bakımdan ise, bu söz "nihaî gaye" ye [ergeç] erişileceği hakkındaki sakin ve erkekçe inancı, bizim unutulmaz N. G. Çernişevski'mizi vaktiyle yürekten bir güvenişle haykırtan inancı dile getiriyor:

"Varsın ne olacaksa olsun, zaferi nasıl olsa bizim taraf kutluyacaktır!"

NOTLAR

(1) Dostum Victor Adler'in, Engels'in cenaze töreni günü yazdığı yazıda çok doğru olarak belirtmiş olduğu gibi, Marx ve Engels'in anladıkları şekilde sosyalizm, yalnız ekonomik değil, aynı zamanda cihanşümul (universelle) bir doktrindir. (İtalyanca baskıdan zikrediyorum: F. Engels, *Ekonomi politik.* Giriş ve biyografik ve bibliyografik notlar, Filippo Turati, Victor Adler ve Karl Kautsky tarafından, Milano 1895.) Fakat, Marx ve Engels'in anladıkları şekilde sosyalizmin bu karakteristiği ne kadar doğru ise, Victor Adler'in bu "cihanşümul doktrin" in materyalist temelinin kantçı bir temelle değiştirilmesini mümkün görmesinin insanda uyandırdığı intiba da o kadar gariptir. Temeli ile tekmil yapısı arasında hiçbir münasebet bulunmıyan bir cihanşümul doktrine ne demeli? Engels şöyle yazar: "Marx ve ben, diyalektiği şuurlu bir şekilde (la dialectique consciente) materyalist tabiat ve tarih anlayışına aktaran hemen hemen tek kişilerdik" (bk. *Anti-Dühring*'in 3 üncü baskısı önsözü). Demek oluyor ki, ilmî sosyalizmin babaları, günümüzdeki taraftarlarının bazılarına rağmen, yalnız tarihte değil, tabiî ve fizikî ilimlerde de birer *şuurlu materyalist* idiler. — *Sayfa* 22.

(2) Plehanov, Dietzgen için yazdığı bir yazıda *(Sovremionni Mir,* 1907, No. 7; bu yazı *Müdafaadan hücuma* adlı derlemeler kitabına alınmıştır [*Toplu eserleri,* c. VXII]) göstermiştir ki,

istisnaî bir kabiliyete sahip olan bu işçinin yazılarında, teorik bakımdan, Marx, Engels ve Feuerbach'ın yazılarında esasen mevcut bulunan şeylere kıyasla yeni sayılabilecek hiçbir şey yoktur. — *Sayfa 22.* (N. R.)

(3) Engels bu önsözde, Marx'ın örneğine uyarak, materyalizmin Büyük Britanyanın çocuğu, Bacon'un da İngiliz materyalizminin gerçek atası ve Hobbes ve Locke'-

la birlikte Fransız materyalist ekolünün babası olduğunu, İngiliz "agnostisizm" inin korkak bir materyalizmden başka bir şey olmadığını gösterir.

Agnostisizm, Lancashire'ın mânalı (expressif) bir tâbiriyle, "utangaç" bir materyalizmden başka nedir ki? Agnostisist tabiat anlayışı tamamiyle materyalistçedir. Tabiat âlemi baştan başa kanunlarla idare edilir ve her türlü dış müdahaleden mutlak surette azadedir. Fakat, agnostisizm, bilinen kâinatın ötesinde herhangi bir yüce varlığın mevcudiyetini tasdik veya inkâr etmek hususunda hiçbir imkâna sahip bulunmadığımızı da ilâve eder. Bu tavır; Napoléon, Laplace'a *Gök mekaniği* adlı eserinde Yaratıcı'nın adını bile anmamış olmasının sebebini sorduğu zaman, büyük astronomun mağrur bir eda ile: "Böyle bir faraziyeye ihtiyaç duymadım" cevabını verdiği devir için sağlam bir tavır olabilirdi. Fakat, bugün tekâmülcü kâinat anlayışımız bir yaratıcıya veya hükmediciye hiç mi hiç yer bırakmamaktadır; bu durumda, mevcut âlemden ayrı bir Yüce Varlık'tan bahsetmek, hem hadler arası bir tenakuz, hem de, bana öyle geliyor ki, iman sahiplerinin hislerine karşı sebepsiz bir hakarettir.

Yine bizim agnostiğimiz bütün bilgimizin hislerimiz tarafından bize iletilen malûmata (informations) dayandığını kabul eder; ama, buna şu soruyu eklemekten de geri kalmaz: hislerimizin, onlar vasıtasıyle (par leur canal) idrak ettiğimiz objeler hakkında bize doğru tasavvurlar verdiklerini nasıl bilebiliriz? Ve bunun üzerine agnostiğimizden öğreniriz ki, objelerden veya bunların keyfiyetlerinden bahsettiği zaman, o, gerçekte bu objeleri veya keyfiyetleri değil, — o, bunlar hakkında kesin olarak (avec certitude) hiçbir şey bilemez —, sadece bunların hislerimiz üzerinde hasıl ettikleri intibaları kastetmektedir. Bu, hiç şüphesiz, basit bir ispatlama (argumentation) ile çürütülmesi güç görünen bir muhakeme tarzıdır. Fakat, ispatlama'dan önce aksiyon vardı. *Im Anfang war die Tat* (*). Nitekim, insan aksiyonu bu güçlüğü, insan muhakemesinin onu yaratmasından (inventer) çok önce çözmüştür. *The proof of the pudding is in the eating* (**). Biz, objeleri onlarda idrak ettiğimiz keyfiyetlere göre dilediğimiz gibi kullanmakla, hislerimize dayanan (sensibles) idraklerimizin doğruluğunu veya

(*) *Başlangıçta fiil vardı.* (Türkçeye çevirenin notu.)

(**) *Pudding'in varlığını ispat eden onu yemendir.* (N. R.)

yanlışlığını yanılmaz bir sınamaya tâbi tutmuş oluruz. Bu idrakler yanlış olduğu takdirde, bir objenin ne tarzda kullanılabileceği hakkındaki takdirimiz de yanlış olur ve denememiz başarısızlığa uğrar. Fakat, gayemize erişmeğe muvaffak olursak, objenin onun hakkındaki fikrimize tetabuk ettiğini ve kendisini koştuğumuz maksada uygun geldiğini görürsek, bu, bahis konusu obje ile keyfiyetleri hakkındaki idraklerimizin kendi dışımızdaki bir gerçeğe tetabuk ettiğine dair müspet bir delil teşkil eder. Ve bir başarısızlığa uğradıkça her defasında, genel olarak, bizi başarısızlığa uğratan sebebi çok geçmeden keşfeder ve görürüz ki, davranışımız için esas almış olduğumuz idrak ya eksik ve sathîdir, yahut da doğru muhakeme dediğimiz şeyi bize garanti etmiyen diğer birtakım idraklerin neticeleriyle kombine edilmiştir. Hislerimizi münasip şekilde yedip kullanmağa (entraîner et utiliser) ve aksiyonumuzu münasip şekilde elde edilip kullanılmış idraklerin çizdiği sınırlar içinde tutmağa itina ettiğimiz müddetçe, aksiyonumuz neticesinin, idraklerimizin idrak edilen şeylerin objektif mahiyetine uygunluğunu ispat ettiğini görürüz. İlmî bir şekilde kontrol edilmiş hissedilir (hislere dayanan) idraklerimizin zihinlerimizde dış dünya hakkında mahiyetçe gerçeğe aykırı fikirler meydana getirdikleri, yahut dünya ile dünya hakkındaki hissedilir idraklerimiz arasında esastan (inhérente) bir uygunsuzluk bulunduğu neticesini çıkarmamızı gerektirecek herhangi bir durumla henüz karşılaşmış değiliz.

Fakat, burada yeni-kantçı agnostikler ortaya çıkıp şöyle diyorlar: biz, bir şeyin keyfiyetlerini doğru olarak idrak edebiliriz, ama şeyin kendisini hiçbir hissî veya zihnî (sensible ou mental) prosesüsle kavrıyamayız. "Bizatihî şey" bilgimizin [menzili] ötesindedir. Hegel, bunun cevabını çoktan vermiştir: eğer bir şeyin bütün keyfiyetlerini biliyorsanız, o şeyin kendisini de biliyorsunuz demektir; geriye sadece bu şeyin bizim dışımızda mevcut olması vakıası kalır ki, hisleriniz bunu da size öğrettiği zaman bizatihî şey'in, Kant'ın o ünlü bilinemez *Ding an sich* (*) 'inin son kalıntısını da kavramış olursunuz. Buna şunu da ilâve edebiliriz: Kant'ın devrinde, doğrusu istenirse tabiî objeler hakkındaki bilgimiz o kadar bölük börçük (fragmentaire) idi ki, filozofun, herbirisi hakkında pek az şey bildiğimiz bu objelerin gerisinde esrarlı bir "bizatihî şey" in bulunabileceğini sanması mümkün olabiliyordu. Fakat, [o devirden beri] bu kavranılması imkânsız şeyler

(*) *Bizatihî şey* (Türkçeye çevirenin notu.)

birbiri arkası sıra kavranılmış, tahlil edilmiş ve hattâ üstelik ilmin dev adımlarıyle kaydettiği ilerlemeler sayesinde yeniden istihsal olunmuştur. Kendi *istihsal* ettiğimiz bir şeye ise, elbette, bilinemez bir şey diye bakamayız. Bu yüzyılın ilk yarısında, organik maddeler (substances) kimya için işte böyle birer esrarlı obje idiler. Halbuki, biz şimdi bu organik maddeleri, kimyevî unsurları vasıtasıyle, organik prosesüslerin yardımı olmaksızın, birbiri ardınca meydana getirmeyi öğreniyoruz. Modern kimyacılar, kimyevî yapısı bilindiği takdirde, herhangi bir cismi unsurları vasıtasıyle terkip edebileceğimizi söylüyorlar. Gerçi, henüz en yüksek organik maddelerin, albuminoid'lerin yapısını bilmekten uzak bulunuyoruz; fakat, yüzyıllarca sonra da olsa, bu bilgiye ulaşmamamız ve bu bilgi sayesinde sun'î albuminler istihsal etmememiz için hiçbir sebep yoktur. İmdi, bunu bir kere başardık mı, organik hayatı da istihsal ettik demektir: çünkü, hayat, en aşağı şekillerinden en yüksek şekillerine kadar, albuminli (albuminoïdes) maddelerin normal mevcudiyet tarzından başka bir şey değildir.

Mamafih, agnostiğimiz şekle ait bu zihnî sınırlandırmaları yaptıktan sonra, artık tıpkı herhangi bir materyalist gibi — zaten aslında da öyledir — konuşur ve davranır. Gerçi, o, *bizce* bilindiği kadar, madde ve hareketin yahut şimdi denildiği gibi enerjinin yaratılmış olamıyacağı gibi imha (détruits) da edilemiyeceğini, ancak bunların vaktiyle herhangi bir anda yaratılmış olmadıklarına dair elimizde hiçbir delil bulunmadığını söyler. Ama, siz bu iddiayı herhangi bir özel meselede kendisine karşı kullanmağa kalkıştığınız takdirde, o hemen münakaşayı kapıyacaktır. Agnostik, spiritüalizmin imkânını *in abstracto* (mücerret olarak) kabul etse bile, bunu aslâ *in concreto* (muşahhas olarak) kabul etmek istemez. O, size, bildiğimiz ve bilebileceğimiz kadar, kâinatın bir yaratıcısı ve hükmedicisi bulunmadığını, bizi ilgilendirdiği kadar, madde ve enerjinin ne yaratılabilir ne de yok edilebilir (anéanties) olduğunu söyliyecektir. Bizim için, ruh (esprit), enerjinin bir tarzı (mode), beynin bir fonksiyonudur. Bütün bildiğimiz, maddî dünyanın değişmez kanunlar tarafından idare edildiğidir, ilh... Böylece, agnostik, bir ilim adamı olduğu, bir şeyler *bildiği* nispette materyalisttir; ama, ilmi dışına çıktığı, hiçbir şey bilmediği alanlara girdiği zaman, bilgisizliğini grekçeye tercüme edip adına agnostisizm der (*).

(*) "Tarihî maddecilik", *Etudes philosophiques*, s. 88-91, Editions sociales, 1947. (N. R.)

Angostisizmin en tipik temsilcisi ve bu terimin yaratıcısı Thomas Henry Huxley'dir (1825 — 1895). Darwin'in talebesi ve İngiliz biyolojistlerinin en büyüklerinden biri olan T. H. Huxley, modern fizik ve tabiat ilimlerinin prensiplerinin vülgarizasyonu hususunda büyük hizmetler görmüştür. — *Sayfa* 23.

(4) Marx, *Felsefenin sefaleti*'nde Hegel'in diyalektik metodunu aşağıdaki şekilde anlatır:

Yerin üstünde ve suyun altında var olan ve yaşıyan her şey ancak bir hareket sayesinde var olur ve yaşar. Böylece, tarihî hareket sosyal münasebetleri meydana getirir, endüstriel hareket bize endüstri mahsullerini verir, vs., vs.

Tecrit ede ede nasıl her şeyi mantık kategorisi haline sokmuşsak, mücerret halde hareketi, [yani] sırf formel hareketi, [yani] hareketin sırf mantıkî formülünü elde etmek için de, muhtelif hareketlerin her türlü ayırt edici karakterinin tecrit edilmesi yeter. Her şeyin cevherini (substance) mantık kategorilerinde bulan bir kimse, hareketin mantıkî formülünde *mutlak metod*'u, [yani] her şeyi izah etmekle kalmayıp her şeyin hareketini de tazammun eden metodu bulduğunu sanır.

İşte Hegel'in bahsettiği mutlak metod budur. Hegel şöyle der:

Metod; mutlak, tek (unique), en yüce ve sonsuz kuvvettir, hiçbir obje onun dışında kalamaz. O, aklın her şeyde kendi kendisini bilme temayülüdür. (*Mantık*, c. III.)

Şu halde, bu mutlak metod nedir? [Mutlak metod], hareketin tecrididir. Hareketin tecridi nedir? [Hareketin tecridi], mücerret halde harekettir. Mücerret halde hareket nedir? [Mücerret halde hareket], hareketin sırf mantıkî formülüdür, yahut saf aklın hareketidir. Saf aklın hareketi neden ibarettir? [Saf aklın hareketi], kendi kendisini vaz'etmesinden, kendi kendisiyle zıtlaşmasından, kendi kendisini terkip etmesinden (se composer), kendi kendisini tez, antitez, sentez olarak formülleştirmesinden, yahut kendi kendisini tasdik, inkâr ve kendi inkârını inkâr etmesinden ibarettir.

Aklın kendi kendisini muayyen bir kategori halinde tasdik ve vaz'etmesi nasıl olur? Bu, bizzat aklın ve onun meddahlarının (apologistes) bileceği iştir.

Fakat, akıl kendisini tez olarak koymayı (vaz'etmeyi) bir kere başardı mı, bu tez, bu düşünce kendi kendisiyle zıtlaşarak mütenakız iki düşünce halinde, müspet ve menfi, evet ve hayır halinde çiftleşir. Antitezde mündemiç bu iki antagonist unsurun mücadelesi diyalektik hareketi teşkil eder. Evet, hayır haline; hayır, evet haline; evet, aynı zamanda hem evet, hem hayır haline; hayır, aynı zamanda hem hayır, hem evet haline gelmek suretiyle zıtlar birbirleriyle denkleşir (se balancent), birbirlerini tesirsiz bırakır (se neutralisent), felce uğratırlar (se paralysent). Bu iki mütenakız düşüncenin kaynaşması, bunların sentezi olan yeni bir düşünceyi teşkil eder. Bu yeni düşünce de yine iki mütenakız düşünce halinde kendisini yayar (se déroule) ve bunlar da yeni bir sentez halinde birleşirler. Bu yavrulama faaliyetinden yeni bir düşünce grupu doğar. Bu düşünce grupu da basit bir kategorinin diyalektik hareketini aynen takip eder ve mütenakız bir grupta antitezini bulur. Bu iki düşünce grupundan, bunların sentezi olan yeni bir düşünce grupu doğar.

Basit kategorilerin diyalektik hareketinden grup doğduğu gibi, serilerin diyalektik hareketinden de bütün sistem doğar.

Bu metodu ekonomi politiğin kategorilerine tatbik ettiğiniz takdirde, ekonomi politiğin mantığını veya metafiziğini yahut, başka bir deyişle, herkesçe malûm olan ekonomi kategorilerinin pek bilinmiyen bir dile, bu kategorilere saf (pure) akıl sahibi bir kafanın yepyeni bir mahsulü imiş havası veren bir dile tercümesini elde etmiş olursunuz; bu kategoriler, sırf diyalektik hareketin işleyişiyle, öylesine birbirinden doğmuş, öylesine birbirine zincirlenmiş, öylesine birbiri içine geçmiş gibi görünürler...

Böylece, Hegel'e göre, geçmiş ve geçmekte olan her şey tamamiyle (tout juste) onun kendi muhakemesi içinde geçen şeylerdir. Böylece, tarih felsefesi, felsefe tarihinden, Hegel'in kendi felsefesinin tarihinden başka bir şey değildir (*).

Marx, *Kapital*'in ikinci baskısına yazdığı önsözde, hegelci diyalektiğin bu temel kusurundan bahsederken, materyalist diyalektik ile idealist diyalektik arasındaki farkı belirtir.

Benim diyalektik metodum Hegel'inkinden esaslı surette ayrılmakla kalmaz, aynı zamanda bunun taban tabana zıddıdır. Fikir

(*) *Felsefenin sefaleti*, s. 86-87, E. S., 1946.

adı altında otonom [bir] süje haline soktuğu mantık prosesüdü Hegel'e göre gerçeğin demiurgos'u (yaratıcısı) olup gerçek bunun dış tezahüründen başka bir şey değildir. Bana göre ise, tam tersine: ideal, insan beyninde ifadelenmiş (traduit) ve yeniden işlenmiş (remanié) maddîden başka bir şey değildir. Ben, aşağı yukarı bundan otuz yıl önce, henüz moda olduğu devirde, hegelci dayalektiğin mistik yanının tenkidini yapmıştım... Diyalektiğin Hegel'de almış olduğu mistik karakter, Hegel'i bu diyalektiğin genel hareket şekillerinin tam bir tablosunu çizmiş ilk kimse olmaktan aslâ alakoymaz. Hegel'de diyalektik baş aşağı durur. Mistik kılıf altındaki rasyonel çekirdeği meydana çıkarmak için diyalektiği ayakları üzerine kaldırmak lâzımdır.

Mistik şekli altında diyalektik Almanyada moda oldu, çünkü mevcut düzenin peçelenmesini mümkün kılıyordu. Rasyonel şekli altında ise, o, burjuvazinin ve onun doktrinci sözcülerinin gözünde dehşet ve rezaletten başka bir şey değildir, çünkü mevcut olanın müspet bir şekilde anlaşılmasını sağladıktan başka, mevcut düzenin inkârının, zarurî yıkılışının anlaşılmasını da sağlar; her şekli, hareketin akışı içinde ve dolayısıyle geçici görünüşü altında mütalâa eder (conçoit); hiçbir şeyin önünde boyun eğmez, mahiyeti itibariyle tenkitçi ve inkılâpçıdır. (*Kapital*'in ikinci baskısı önsözü (*).

Kemiyet (kantite) farklarının keyfiyet (kalite) farkları halini alması hakkındaki hegelci kanuna gelince, Marx "artık - değer'in nispet ve kitlesi" bölümünde, Ortaçağ zanaatkârının kapitalist haline gelmesi şartlarını incelerken bu kanundan bahseder.

Para veya emtia sahibi, ancak istihsale yatırdığı asgarî meblâğ Ortaçağın tespit ettiği azamî haddi pek çok aştığı zaman gerçekten kapitalist haline gelir. Hegel'in *Mantık*'ında keşfettiği kanunun doğruluğu tabiî ilimlerde olduğu gibi burada da teeyyüt ediyor: belli bir gelişme derecesine eriştiğinde, basit kemiyet değişiklikleri keyfiyet farkları halini alır (**).

Marx, John Stuart Mill'in, Ricardo'nun kâr teorisi ile Senior'un istinkâf (abstinence) teorisini uzlaştırmağa ça-

(*) Bkz. *Kapital*, c. I, s. XCIV-XCVI. Costes bas.

(**) Bkz. K a r l M a r x : *Kapital*, c. II, s. 189-190.

balarken içine düştüğü tenakuzlara işaretle ayrıca şöyle der: "Alelâde tenakuzlar ona ne kadar yakınsa, her türlü diyalektiğin kaynağı olan hegelci "tenakuz" da o kadar yabancıdır (*).

Marx, *Kapital*'de, bir şeye ait özelliklerin o şeyin başka şeylerle olan münasebetlerinden doğmayıp sadece bu münasebetler içinde *kendisini gösterdiğini (se manifester)* belirtir (N. R.). — *Sayfa* 23.

(5) Marx'ın Feuerbach'a göndermiş olduğu 30 ekim 1843 tarihli mektup onun felsefî anlayışlarının tekâmülünü karakterize etmek bakımından büyük bir önem taşır. Marx [bu mektubunda], Feuerbach'ı Schelling'e karşı vaziyet almağa davet ederek şunları yazıyordu:

Siz yeryüzünde bu iş için en uygun insansınız, çünkü *siz ters yönden Schelling'siniz.* Schelling'in *gençliğinde tamamiyle doğru olarak* formülleştirmiş bulunduğu — hasımlarımızın bile iyi taraflarını kabul etmeliyiz — ve kendisinde fantastik bir gençlik görüşü (vision) halinde kalmış olan *fikir* — ki Schelling bu fikri gerçekleştirmek için hayal gücünden başka bir meziyete, boş gururundan başka bir enerjiye, afyondan başka bir münebbihe, taharrüş kabiliyetinden (irritabilité) ve tamamiyle kadınca bir sezgiden başka bir organa sahip bulunmuyordu —, onun bu doğru gençlik fikri, sizde [bir] hakikat, [bir] gerçek, erkekçe bir ciddiyet halini almıştır. Bunun için, Schelling sizin *tahrife uğramış bir peşin tezahürünüz*'dür *(anticipation defigurée)* ve böyle bir *tahrif (défiguration),* karşısına gerçek konulur konulmaz tıpkı buhar gibi, bulut gibi dağılmağa muhkûmdur. Bu sebeple, ben sizi Schelling'in hasmı telâkki ediyorum, onun zarurî, tabiî, Ulu Tabiat ve Tarih (Leurs Majestés la Nature et l'Histoire) tarafından vazifelendirilmiş hasmı... Sizin Schelling'e karşı mücadeleniz, bizzat felsefenin kendi tahrifine karşı mücadelesidir. (K. G r ü n : *Ludwig Feuerbach, mektupları ve yazıları,* Leipzig, 1874, c. I, s. 361.)

Yukarıdaki sözlere göre, Marx, pek muhtemel olarak, "Schelling'in gençlik fikri" ni bir materyalist monizm mâ-

(*) *Kapital,* c. IV, s. 49, not. Costes bas.

nasında anlıyordu. Fakat, Feuerbach, verdiği cevaptan da anlaşıldığı gibi, Marx'ın bu görüşünü paylaşmıyordu. Feuerbach'a göre, Schelling, daha ilk yazılarında bile,

düşünce'nin idealizmini muhayyile'nin idealizmi haline sokmaktan başka bir şey yapmaz ve eşyaya, *ben*'e atfettiği kadar az gerçeklik tanır; yalnız şu farkla ki, bu iş [onda] başka türlü bir manzara göstermektedir, çünkü o, muayyen *ben*'in yerine gayrimuayyen "mutlak" ı koymuş ve idealizme panteist bir renk vermiştir (*Ayn. es.*, s. 402). — *Sayfa* 24.

[Marx'ın Plehanov tarafından zikredilen bu mektubunun 1843 tarihli olduğunu, yani marksist düşüncenin formasyon devrine ait bulunduğunu belirtmek gerekir. Marx'ın birkaç yıl sonra, bu mektup mündericatını kayıtsız şartsız teyit edeceğini sanmak fazla ihtiyatsızlık olurdu.] (J. K.).

(6) Marx ve Engels'in, Feuerbach felsefesini ne suretle geliştirmiş oldukları, *Alman ideolojisi*'nin Coste tarafından yayımlanan (cilt VI ve VII) ve *Feuerbach hakkında tezler*'i de ihtiva eden kısmında daha da açık bir şekilde görülür. — *Sayfa* 24. (N. R.).

(7) Engels şöyle yazıyordu:

Feuerbach'ın gelişmesi, bir hegelcinin — doğrusu, hiçbir zaman özakideci (orthodoxe) olmamış bir hegelcinin — materyalizme doğru gelişmesidir. Bu gelişme, belli bir safhasında, onu, selefinin idealist sistemi ile ilişiğini büsbütün kesmeğe sevkeder. Nihayet, Hegel'de "mutlak fikir" in dünyadan önce varlığının, dünyanın doğuşuna nispetle "mantık kategorilerinin önceden varlığı"nın arz-üstü (supra-terrestre) bir yaratıcıya olan fantastik inanışa ait kalıntıdan başka bir şey olmadığı; hislerimizle idrak ettiğimiz ve bizzat bir parçası olduğumuz maddî dünyanın biricik gerçek olduğu; ve şuurumuzun, düşüncemizin, bize ne kadar aşkın (transcendantes) görünürse görünsünler, yine de maddî, cismanî bir uzuv olan beynin mahsulünden ibaret bulundukları anlayışı karşı konulmaz bir güçle kendisini Feuerbach'a kabul ettirir. Madde ruhun (esprit) bir mahsulü değil, asıl ruhun kendisi maddenin

yüksek bir mahsulüdür. Bütün bunlar elbette halis materyalizmdir (*). — *Sayfa* 25.

(8) F. Lange şöyle yazar:

Hakikî materyalizm daima bakışlarını dış tabiatın tümü üzerine çevirmek ve insanı ancak maddenin ezelî hareket okyanusu içinde bir dalga gibi görmek istiyecektir. İnsan tabiatı, materyalistin nazarında, ancak genel fizyolojinin özel bir halini teşkil eder; nasıl ki, düşünce de [onun nazarında] hayatî psişik prosesüsler zinciri içinde özel bir halden başka bir şey değildir (*Materyalizmin tarihi*, c. II, s. 74, Leipzig 1902).

Fakat, Théodore Dézamy de *Code de la communauté*'sinde (Paris 1843) hareket noktası olarak insan tabiatını ("insan organizması") aldığı halde, kimsede XVIII inci yüzyıl Fransız materyalizminin görüş tarzını paylaştığı şüphesini uyandırmaz. Zaten, Lange, Dézamy'den hiç bahsetmiyor. Halbuki, Marx onu Fransız sosyalistleri arasında sosyalizmi meselâ Cabet'ninkinden daha ilmî olanlar sırasına koyar. "Fransız ilmî sosyalistleri, Dézamy, Gay, — diyor Marx —, materyalist doktrini, gerçek hümanizm doktrini olarak ve sosyalizmin mantıkî temeli olarak geliştirirler." (*Mukaddes Aile* (**).) Bu kitabı yazdıkları devirde, Marx ve Engels henüz Feuerbach felsefesinin değerlendirilmesi konusunda birbirlerinden ayrılıyorlardı. Marx, Feuerbach'ın felsefesine "hümanizm ile birleşen (coïncidant) materyalizm" adını veriyordu (Feuerbach teoride olduğu gibi, Fransız ve İngiliz sosyalizmi de pratikte hümanizm ile birleşen materyalizmdir). Marx, genel olarak, materyalizmi sosyalizmin zarurî teorik temeli saymaktaydı. Engels ise, Feuerbach'ın, spiritüalizm ile materyalizm arasındaki kadim zıtlığa her zaman için toptan son vermiş olduğu fikrindeydi. (*Mukaddes Aile.*) Mamafih, yukarıda gördüğümüz gibi, daha sonra, o da Feuerbach'ın [fikrî] tekâmülünün idealizmden ma-

(*) *Ludwig Feuerbach*, s. 18, E. S. 1946.

(**) *Mukaddes Aile*, c. II, s. 236, Costes bas.

teryalizme doğru bir tekâmül olduğuna işaret eder. — *Sayfa* 27.

(9) Feuerbach, daha o devirde, şu dikkate değer satırları yazıyordu:

İngiliz ve Fransız sansüalizmine (ihsasçılığına) ve materyalizmine has olup her türlü spekülâsyonu reddeden pratik realizm ile Spinoza'nın zihniyeti birbirine ne kadar zıt olursa olsun, yine de bu sistemlerin en derin temelinde Spinoza'nın ünlü formülünde bir metafizikçi olarak ifade etmiş olduğu madde anlayışı bulunur: "Madde, Tanrının inkârıdır (*). — *Sayfa* 29.

(10) Marx, *Mukaddes Aile*'de şöyle der: "Hegel'in felsefe tarihi Fransız materyalizmini spinozacı cevherin gerçekleşmesi olarak gösterir." (**) — *Sayfa* 30.

[*Fransız*] *yazı heyetinin notu.* — "Marx ve Engels'in spinozacılığı" tâbiri hayret uyandırabilir. Marksizmin basit bir materyalist *monizm* olmayıp bir diyalektik materyalizm olması keyfiyetini ihmâl eder göründüğünden, bu tâbirde bir nüans eksikliği vardır. Gerçi, Plehanov, notunda (not 10) *Mukaddes Aile*'den bir metne dayanmakta ise de, bir yandan bu metni ait olduğu bütünden ayırmakta, öbür yandan da bunun ancak bir kısmını almaktadır. Bahis konusu pasajda (*Mukaddes Aile,* Costes bas., Felsefî eserler, cilt II, sayfa 223, 237, gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş tercüme) Marx, Bruno Bauer'in aşağıdaki pasajını acı bir dille tenkit eder:

Spinoza, gerek maddeyi cevher mertebesine çıkaran Fransız takipçileri vasıtasıyle, gerekse maddeyi daha spiritüalistçe bir ad altında gösteren teizm vasıtasıyle XVIII inci yüzyıla hâkim olmuştu...

(*) K. G r ü n : *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel,* c. I, s. 324-325, Leipzig, 1874. Feuerbach'ın bu hükmü, menşeini Hegel'in bir pasajından alır ki, Marx bunu *Mukaddes Aile*'de tefsir etmiştir (J. K.). Bundan sonraki nota bakınız.

(**) *Ayn. es.,* s. 236.

Marx, Fransız materyalizminin bu "tenkidî" tarihinin karşısına "gerçekten cereyan etmiş olduğu şekliyle tarih" i koyar.

Aşağıdaki pasaj konumuz bakımından bilhassa enteresandır (Costes bas., s. 237):

XVII nci yüzyıl metafiziğini ve, genel olarak, her türlü metafiziği teorik bakımdan tamamiyle itibardan düşürten kimse Pierre Bayle olmuştur. P. Bayle'in silâhı, bizzat metafiziğin sihirli formüllerinden imal edilmiş [bir] şüphecilik idi. Onun hareket noktası Descartes metafiziği oldu. Nasıl Feuerbach spekülâtif teoloji ile mücadelesi sırasında — teolojinin son dayanağının spekülâsyonda bulunduğunu gördüğü ve teolojicileri sahte ilimlerini terkederek kaba ve iğrenç inançlarına dönmeğe zorlaması gerektiği için —, spekülâtif felsefe ile mücadele etmek mecburiyetinde kaldıysa, Bayle de din konusunda bazı şüpheler duyduğu için, bu inanca destek olan metafizikten de şüphe etmeğe başladı. Böylece, o, metafiziği bütün tarihî tekâmülü ile tenkide tâbi tuttu; onun ölüm tarihini yazmak için tarihçi oldu. Bayle, bilhassa, Spinoza ile Leipniz'i cerhetti.

Marx, şu neticeye varır:

Peki, Bay Bauer yahut Tenkit, Fransız materyalizminin tenkidî tarihi için gerekli dokümanları acaba nereden ele geçirmiştir?

1. Hegel, felsefe tarihinde, Fransız materyalizmini spinozacı cevherin gerçekleşmesi olarak gösterir ki, ***bu her halde spinozacı Fransız ekolü'nden sonsuzca daha anlaşılabilir*** [***bir şey***] ***dir*** [Plehanov bu metnin italik harflerle yazılmış olan kısmını almıyor (N. R.)].

2. Bay Bauer, Hegel'in *Felsefe tarihi*'nde Fransız materyalizminin Spinoza'nın ekolü olduğunu keşfetmiş ve Hegel'in başka bir eserinde de teizm ile materyalizmin bir tek ve aynı temel prensipin iki yanı olduğu telâkkisine rastlayınca, Spinoza'yı, sisteminin mânası üzerinde çekişen iki ekole sahip kılıvermiş. Halbuki, Bay Bauer gerekli açıklamayı (l'éclaircissement) Hegel'in Fenomenoloji'sinde bulabilirdi. Fenomenoloji'de aynen şunları okuyoruz: "Bu mutlak varlık hakkındaki izah kendi kendisiyle mücadeleye girer... ve iki tarafa ayrılır... bunlardan biri... bu mutlağa, sıfatsız (sans attribut) mutlak... yüce mutlak varlık adını... diğeri

ise madde adını verir... bu iki şey aynı mefhumdur, aradaki fark şeyin kendisinde değil, sadece bu iki formasyonun hareket noktasındadır." (Hegel'in *Fenomenoloji*'si, s. 420-21-22).

Fakat, "Espri" nin, her ne pahasına olursa olsun, "hasmı materyalizme "aşağılık bir kader" i ("une destinée niaise") reva görmesi gerekiyordu.

Marx'ın, Bruno Bauer'e karşı bu polemik yazısı, onun Spinoza karşısındaki tutumunu iyice aydınlatmaktadır.

Özet olarak denilebilir ki, Marx, Spinoza'nın felsefî düşüncenin geliştirilmesindeki payını kabul etmekle beraber, Hegel ile birlikte, bu payın tezatlı manzarası üzerinde, bundan materyalist neticeler kadar idealist neticeler de çıkartılabilmiş olması keyfiyeti üzerinde duruyor. Bunun içindir ki, Marx Fransız materyalistlerini Spinoza'nın tilmizleri haline sokmak isteyen Bruno Bauer'in bu fikrini, Fransız materyalistlerinin bilâkis Spinoza'yı tenkitle, ona karşı mücadele ile kendi tezlerini geliştirmiş olduklarını vakıalarla göstererek şiddetle tenkit etmektedir.

Ayrıca, klâsik değer taşıyan aşağıdaki metin de diyalektik materyalizmin spinozacılığa ne ölçüde ve ne anlamda atıfta bulunabileceği meselesine ışık tutar:

Spinoza felsefesi bir cevher felsefesi olarak çok önemli (çok *yüksek* bir görüş ama eksik, en yüksek [görüş] değil...). Spinoza'da da *düşünce* cevherin bir sıfatıdır. *(Hegel'in diyalektiği hakkında not defterleri,* Lefebvre ve Guterman terc., Gallimard, 1938).

(11) Dış dünyayı nasıl kavrarız? İç dünyayı nasıl kavrarız? Çünkü, kendimizi kavramak için elimizde başkalarını kavramamıza yarıyan vasıtalardan başka vasıta yoktur. Ben, kendi hakkımda hislerin aracılığı olmaksızın bir şey bilebilir miyim? Ben, kendi dışımda, yani düşüncem dışında mevcut olmasam acaba mevcut olur muyum? Fakat, ben mevcut olduğumu nereden bilirim? Ben, kendi kendimi hislerin aracılığı ile idrak etmesem, kendimin, kendi muhayyilemde değil de, hissedilebilir (accessible aux sens) bir şekilde, gerçekten, mevcut olduğumu nereden bilebilirim? (Grün'ün kitabında Feuerbach'ın *Ölümünden sonra yayımlanan aforizmaları,* c. II, s. 311). — *Sayfa* 31.

(12) Burada, Engels'in bir düşüncesini okuyucunun bilhassa dikkatine sunmak isteriz: dış tabiatın kanunları ile insanın bedenî ve zihnî hayatını düzenleyen kanunlar öyle iki grup teşkil ederler ki, bu iki grup kanunu gereği halinde muhayyilemizde birbirinden ayırabilsek bile gerçekte (dans la réalité) aslâ ayıramayız *(Anti-Dühring)* (*). İşte, daha yukarıda bahsetmiş olduğumuz, *varlık'la düşünce'nin, obje ile süje'nin birliği doktrini* budur. Mekân ve zaman meselesine gelince, bu konuda adı geçen kitapta birinci kısmın V inci bölümüne bakınız. Bu bölümde, mekân ve zamanın Feuerbach için olduğu gibi Engels için de yalnız sezgi'nin (intuition) formları olmakla kalmayıp aynı zamanda varlık'ın formları oldukları görülür. — *Sayfa* 31.

(13) Feuerbach kendi felsefesi hakkında şöyle der: "Benim felsefem kalemle tüketilemez, ona kâğıt üzerinde yeter yer yoktur". Fakat, Feuerbach için bu cümlenin ancak teorik bir mânası vardı. O, daha ileride şöyle söylüyor: "Çünkü, onun için [yani Feuerbach'ın felsefesi için (N. R.)] hakikat (le vrai), düşünülmüş olan şey değil, fakat hem düşünülmüş, hem de görülmüş, işitilmiş ve hissedilmiş olan şeydir" *(Ölümünden sonra yayımlanan aforizmları,* Grün'ün kitabı, c. II, s. 306). — *Sayfa* 33.

(14) Ernest Haeckel (1834 — 1919), tekâmülcülük fikrinin tabiî ilimlere yayılmasında büyük hizmetleri geçmiş ünlü bir Alman zoolojistidir. E. Haeckel, *Kâinatın sırları* ve *Hayatın harikaları* (Bos terc. Paris, Schleicher, 1905 ve 1907) adlı popüler karakterli iki kitabında, natüralist materyalizmin bir çeşidinden ibaret olan kendine has bir "monizm" sistemi kurmuştur. Marx, natüralist materyalizm hakkında şöyle yazar: "Bunun [natüralist materyalizmin] eksiklikleri, ihtisaslarına ait bilgilerin sınırlarını aşmağa kalkışan müdafaacılarının mücerret ve

(*) Costes bas., 1933.

ideolojik anlayışlarında derhal kendisini gösterir" (N. R.). — *Sayfa* 34.

(15) Hattâ saçmalıktan da fazla bir şeydir bu. Çernişevski, sürgünden dönüşünde: "İnsan bilgisinin karakteri" adlı bir yazı yayımlamıştı. Çernişevski bu yazısında dış dünyanın varlığından şüphe eden bir insanın kendi öz varlığını da şüpheye atacağını zekice ispat eder. Çernişevski daima Feuerbahc'a sadık kalmıştır. Onun bahis konusu yazısının ana fikrini Feuerbach'ın aşağıdaki sözleriyle özetliyebiliriz:

Ben, kendi dışımda mevcut şeylerden ve varlıklardan ayrı (distinct) isem, bu, kendimi bizzat onlardan ayırdığım için böyle değildir; ben, fizikman, organikman, fiilen onlardan farklı olduğum için kendimi onlardan ayırırım (je me distingue). Şuur, varlığı şart koşar; şuur, hakkında şuurlu olunan varlıktan, şuuruna sahip olunan, tasavvur olunan gerçek şeyden başka bir şey değildir. *(Ölümünden sonra yayımlanan aforizmaları,* K. Grün'ün kitabı, c. II. s. 306.) — *Sayfa* 36.

(16) Feuerbach, eski felsefeye ait unsurları yeniden diriltmek istiyen düşünürlere "gevişgetiriciler" adını veriyordu. Bu gibi "gevişgetiriciler" den maalesef şimdi de pek çok var. Bunlar Almanyada ve Fransada geniş bir literatür meydana getirmiş olup halen Rusyada da üremeğe başlamışlardır. Plehanov, Bogdanov hakkında birçok yazı yazmış olduğu gibi, İtalyan revizyonisti Benedetto Croce için de bir yazı yazmıştır. Plehanov'un Bogdanov hakkındaki yazıları *Müdafaadan hücuma,* Benedetto Croce hakkındaki yazısı da *Tenkitçilerimizin tenkidi* adlı kitaplarında yer almıştır. Plehanov'un bu sonraki kitabında, onun Bernstein ve Conrad Schmidt'e karşı yazdığı yazılar da çıkmıştır *(Toplu eserleri,* c. XVII, c. XI.) (N. R.) — *Sayfa* 37.

(17) Ernest Mach'la çömezleri de aynen bu tarzda hareket etmektedirler. Bunlar önce *ihsas*'ı otonom, ihsas edebilen (sensible) *beden*'den bağımsız bir antite haline

sokuyor, sonra da — eleman adını verdikleri — bu antitenin varlık'la düşünce, süje ile obje arasındaki tezadın hallini ihtiva ettiğini ilân ediyorlar. Mach'ın Marx'a yakınlığını iddia edenlerin ne büyük bir yanılma içinde bulundukları buradan görülüyor. (Bu konuda bakınız: *Materyalizm ve Ampiriokritisizm,* E. S., 1947.) (N. R.) — *Sayfa* 39.

(18) Feuerbach'ın materyalizmden bahsederken daima ileri sürdüğü ihtirazî kayıtların izahı burada aranmalıdır. Bunlardan biri meselâ şudur: "Ben, bu noktanın berisinde materyalistlerle tamamen mutabıkım; bunun ötesinde onlardan ayrılıyorum" *(Ölümünden sonra yayımlanan aforizmaları).* Feuerbach'ın bununla ne demek istediği aşağıdaki sözlerden açıkça anlaşılıyor: "Ben de fikir'i kabul ediyorum, ama sadece insanlık, siyaset, ahlâk, felsefe alanında" (G r ü n, II, s. 307). Fakat, siyaset fikri, ahlâk fikri nereden gelir? Bu mesele yalnızca fikir'i "kabul" etmekle çözülmüş olmaz. — *Sayfa* 42.

(19) Zaten, Feuerbach'a göre de "beşerî varlık" ı forme eden tarihtir. O, meselâ, şöyle der:

> Ben, ancak tarih tarafından eğitilmiş olan, genelleşmiş, bütünle, nevi ile, cihan tarihinin esprisi ile birleşmiş bir süje olarak düşünürüm. Benim düşüncelerimin prensipi ve temeli doğrudan doğruya kendi öz (particulière) sübjektivitemde bulunmaz, düşüncelerim birer neticedir; bunların prensipi ve temeli bizzat cihan tarihinin prensipi ve temelidir. (K. G r ü n, II, s. 309.)

Böylece, Feuerbach'ta bile materyalist tarih anlayışının tohumlarına rastlarız. Fakat, Feuerbach bu konuda Hegel'den daha ileriye gitmez (bu kitapta yayımlanan "Hegel'in felsefesi" adlı yazımıza bakınız. *(Toplu eserler,* c. VIII), hattâ ondan geride bile kalır. Feuerbach da Hegel gibi, bu büyük Alman idealist filozofunun "cihan tarihinin coğrafî temeli" dediği şeyin önemine işaret eder. Der ki:

İnsanlık tarihinin takip ettiği yol, şüphe yok ki, ona çizilmiş olan yoldur, çünkü insan, akar suların yönelişinde görüldüğü gibi, tabiatın yolunu izler. İnsanlar, kendilerine bir yurt bulacakları, hem de en uygun yurdu bulacakları yere gitmeğe çalışırlar. Bir yere gelip yerleşirler ve bu sefer de oturdukları yer onları tayin eder. Hindistanın mahiyeti ne ise, Hintlinin mahiyeti de odur. Hintli ne ise, ne olmuşsa Hint Güneşi, Hint havası, Hint suyu, Hint hayvanları ve bitkileri sayesinde olmuştur; o, bunların mahsulüdür. İnsanın başlangıçta tabiattan çıkmış olmamasına imkân var mı? Tabiatın her türlüsüne intibak eden insanlar tabiattan çıkmışlardır, hiçbir aşırılığı hoş görmiyen tabiattan... *(Ölümünden sonra yayımlanan aforizmaları,* K. G r ü n, c. I, s. 330.) — *Sayfa* 42.

(20) Bk. *Felsefenin sefaleti,* ikinci kısım, birinci ve ikinci observasyonlar (*). Mamafih, Feuerbach'ın da Hegel diyalektiğini materyalist bir bakımdan tenkit etmiş olduğunu belirtmek gerekir. Feuerbach şöyle sorar:

Tabiatın menşei ve tekâmülü ile tezat halinde bulunan bir diyalektik nedir ki? Böyle bir diyalektiğin "zaruriliği" neresinde? Biricik kategorik ve emperatif, temelli ve sağlam objektiflikten, fizik tabiatın objektifliğinden tecrit edilmiş halde olan; ve mutlak hakikati, ruhun (esprinin) kemalini, felsefenin en yüksek gayesini fizik tabiattan tamamen uzaklaşmakta ve ne bir "ben olmıyan" (Fichte), ne de bir "bizatihî şey" (Kant) ile sınırlandırılmamış mutlak sübjektiflikte bulan bir psikolojinin, bir felsefenin "objektifliği" nedir ki? (K. G r ü n, c. I. s. 399.) — *Sayfa* 45.

(21) Hareketin bir şeklinden başka bir şekline geçiş, bütün tedriciliğine (gradualité) rağmen, daima bir sıçrama, kesin bir dönüm noktası olarak kalır. [Meselâ], gök cisimlerinin mekaniğinden, tek bir yıldız üzerinde daha küçük kitlelerin mekaniğine ve kitlelerin mekaniğinden moleküllerin mekaniğine, [yani] fizik adı verilen bilgi dalında incelediğimiz hareketleri — sıcaklık, ışık, elektrik, manyetizm — içine alan mekaniğe geçiş böyledir. Bunun gibi, moleküllerin fiziğinden atomların fiziğine — kimyaya — geçiş de yine kesin bir sıçrama ile olur ve bu, alelâde kimyevî aksiyondan albumin'in kimyevî aksiyonuna, [yani] hayat adını verdiğimiz

(*) S. 84 - 88, E. S., 1946.

şeye geçişte büsbütün doğruluk kazanır. Ancak bundan sonra, sırf hayat alanındadır ki, sıçramalar gittikçe daha nadir, gittikçe daha az farkedilebilir bir hal alırlar. (E n g e l s: *Anti-Dühring* (*).) — *Sayfa* 47.

(22) Şimdi olsa, Plehanov, Planck'ın *"kuanta" teorisi*'ne başvurabilirdi. Planck da "sıçramalar" ı elektro - mekanik prosesüsler dünyasına sokmuştur. Planck bunu kendi ağzıyle söyler. Planck, evvelce bütün fizik teorilerinin itiraz götürmez mukaddemesini (premisse) teşkil eden ve, Aristoteles'le mutabık olarak, *"Natura non facit saltus"* (**) formülünde ifadesini bulan "dinamik prosesüslerin değişmezliği" tezini tenkit eder.

Çağdaş ilmî araştırmalar, fizik ilminin bu kadim ve saygı gören kalesinde muazzam bir gedik açmıştır. Bahis konusu tez, termo-dinamiğin prensipleri tarafından yere serilmiş olup, eğer alâmetler aldatıcı değilse, bu tezin günleri sayılıdır. Tabiat, besbelli, sıçramalar yapmaktadır, hem de pek garip bir tarzda... Her halükârda, "kuanta" teorisi, tabiatta derece derece değil de patlamalar şeklinde cereyan eden bazı değişikliklerin meydana geldiği neticesini çıkarmamızı gerektirmektedir. (M. P l a n c k : *Physikalische Rundblicke*, 1922, s. 72-75.)

Marx'ın diyalektiği, daha başlangıçtan beri, *tedricî* tekâmül ile katastroflar, sıçramalar teorisini sentezleştirmekteydi. Marx'ın diyalektiğine göre, bu katastroflar *diyalektik* prosesüs içinde zarurî (indispensable) bir anı teşkil ederler. İşte, *diyalektik ile tekâmül arasındaki* başlıca fark budur. Fr. Engels'in *Tabiatın diyalektiği*'ne bakınız *(K. Marx ve Fr. Engels'in arşivleri,* c. II.) (N. R.). — *Sayfa* 48.

(23) I inci Napoléon der ki:

Silâhların nev'i (nature) orduların terkibini, savaş meydanlarını, yürüyüşleri, mevzileri, muharebe düzenlerini, müstahkem

(*) C. I, s. 86 - 87, Costes bas., 1931.

(**) *"Tabiat sıçrama yapmaz."* (Türkçeye çevirenin notu.)

mevkilerin plân ve profillerini tayin eder. Bu yüzden, eski insanlarla çağımız insanlarının savaş sistemleri arasında daima bir zıtlık bulunur. (*Précis des guerres de César*, Paris, 1836, s. 87-88.) — *Sayfa* 53.

(24) Plehanov'un kitabından sonra yayımlanan en önemli eser, Fransız coğrafyacısı Brunhes'ün *Beşerî coğrafya*'sıdır (1910). (N. R.). — *Sayfa* 56.

(25) Plehanov'un, daha önce, Rodbertus'ün ekonomi teorisi hakkındaki eserinde de fethin [tarihteki] rolü üzerinde durması karakteristiktir. Plehanov'a göre, Rodbertus, XIX uncu yüzyılın başlarında Augustin Thierry'nin şahsında bütün ingiliz tarihini, "bunun esasında bir fethin bulunması", "her şeyin bir fetihle başlaması" vakıası ile izaha çalışan bir tarih felsefesini henüz aşmamış bulunmaktadır. Plehanov, [bu tarih felsefesi hakkındaki] esas reddiyesini ana hatlarıyle şu şekilde formülleştirir (esquisse):

Böyle bir anlayışın tutarsızlığı ve kıvamsızlığı zaten Thierry'nin yazılarından da anlaşılabilir. Şiddet teorisi (la théorie de la violence), belli bir sosyal rejimin sadece "statiği" bahis konusu olduğu müddetçe bir dereceye kadar muhtemel görünse bile, bu rejimin tekâmül seyri içinde geçirmiş olduğu merhaleleri izahtan, sosyal kuvvetler arasındaki nispetlerin değişmesini gerektiren sebepleri keşiften tamamiyle âcizdir. (*Toplu eserleri*, c. I, s. 39-40.) (N. R.) — *Sayfa* 56.

(26) Mill de, evvelce, "devrimizin en büyük düşünürlerinden biri" nin sözlerini tekrarlıyarak şöyle demişti:

Sosyal ve moral tesirlerin insan zihni üzerindeki aksiyonunu incelemekten kaçınmanın bayağı usullerinden en bayağısı, davranış ve karakter farklarını doğuştan tabiî farklara hamletmek usulüdür. (*Principles of political Economy*, c. I, s. 390, Londra, 1848. Terc. Paris, Guillaumin, 1894.) — *Sayfa* 59.

(27) Profesyonel felsefe tarihçilerinin hemen büsbütün meçhulü olan Alman filozofu Ludwig Noiré (1829

— 1889), ilk eserlerinden birinde *(Der monistische Gedanke,* 1875) spinozacılığa yaklaşan bir monizmi müdafaa ediyordu. L. Noiré, madde ile esprinin (ruhun) birliğinden hareket eder. Noiré'nin yazdığı iki eser vardır: bunlardan biri — Plehanov'un zikrettiği — *Dilin menşei* (1874) hakkındadır; hiçbir ilgi çekici yanı olmıyan diğeri ise şu adı taşır: *Alet ve âletin insanlık tarihi bakımından önemi (Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Geschichte der Menschheit),* Mainz, 1880. (N. R.) — *Sayfa* 61.

(28) İzin olursa, burada, *Sovremionni Mir* dergisinin 1908 eylül ve kasım sayılarında çıkan yazımıza ("Rusyadaki sözde dinî cereyanlar") [*Toplu eserleri,* c. XVII. N. R.] işaret edeceğiz. Bu yazıda, dinî fikirlerin tekâmülünde tekniğin önemini de inceliyorduk. — *Sayfa* 63.

(29) Plehanov'un, materyalist tarih anlayışı bakımından sanat hakkında ayrıca yazılmış bir yazısı vardır. *Yirmi Yıl* adlı derlemeler kitabına girmiş olan (s. 334 - 354) bu yazı: "Sanata dair" başlığını taşır. *(Toplu eserleri,* c. XIV.) (N. R.) — *Sayfa* 64.

(30) Bilindiği gibi, bazı Rus marksistleri 1905 yılı sonbaharında bu fikirde değildiler. Bunlar, sanki Rusyada istihsal kuvvetleri bir sosyalist inkılâp için yeteri kadar gelişmişmiş gibi, bu memlekette böyle bir inkılâbı mümkün görüyorlardı. — *Sayfa* 66.

(31) Engels, *Ailenin... menşei* hakkındaki eserinde, sırf avcı [lıkla geçinen] kavimlerin ancak bilginlerin muhayyilesinde bulunduğunu söyler. Avcı kavimler, aynı zamanda, meyvalar ve bitkiler de toplarlar. Fakat, gördüğümüz gibi, avcılık ırkların fikir ve zevklerinin gelişmesi üzerinde çok büyük bir tesir yapar. — *Sayfa* 76.

(32) Plehanov, bu fikirlerini: "Sosyolojik bakımdan XVIII inci yüzyıl Fransız dram edebiyatı ve resim sanatı" adlı yazısında daha etraflı bir şekilde geliştirmiş-

tir (bu yazı *Yirmi yıl* adlı derlemeler kitabına alınmıştır) *(Toplu eserleri,* c. XIV).

Sanatın — ve keza edebiyatın — hayatın bir aksi (reflet) olduğunu söylemek, doğruluğuna rağmen henüz pek bulanık olan bir düşünceyi dile getirmek olur. Sanatın hayatı ***ne suretle*** aksettirdiğini anlamak için, hayatın mekanizmasını anlamak lâzımdır. Fakat, medenî kavimlerde sınıf mücadelelerinin bu mekanizmanın en önemli zembereklerinden biri olduğu muhakkaktır. Ancak bu zembereği inceledikten, sınıf mücadelelerini göz önüne aldıktan ve bunların gidişatını (péripéties) çeşitli bütün şekilleri içinde etüd ettikten sonradır ki, medenî cemiyetin "spiritüel" tarihini az çok tatmin edici bir tarzda izah edebilecek hale gelebiliriz. Medenî cemiyette "fikirler" in "gidişi", onu terkip eden sınıfların birbirleriyle yaptıkları savaşların tarihini aksettirir. *(Yirmi yıl,* s. 323-324) *(Toplu eserleri,* c. XIV).

David'in resimdeki başarısını tayin etmiş olan sebeplere gelince, bu konuda bk. aynı kitap, s. 317 - 319. (N. R.). — *Sayfa* 79.

(33) Marx, Bauer kardeşlere karşı polemiğinde yazar ki, ilerici (avancée) Fransız felsefesi ve bilhassa XVIII inci yüzyıl Fransız materyalizmi, yalnız mevcut dine ve teolojiye karşı değil, keza XVII nci yüzyıl metafiziğine (ve her türlü metafiziğe), Descartes'ın, Malebranche'ın, Spinoza'nın ve Leipniz'in metafiziğine ve aynı zamanda "mevcut siyasî müesseselere karşı" da bir mücadele idi (*). Bu, günümüzde herkesçe kabul edilen bir gerçektir. — *Sayfa* 92.

(34) Sismondi'ye yapılan bu atıfta, Plehanov'un ünlü bir yazısında da rastlıyoruz: "Ekonomik materyalizmi müdafaa yolunda birkaç söz", V. Goltzev'e açık mektup (bu yazı *Yirmi yıl* adlı derlemeler kitabına alınmıştır), *(Toplu eserleri,* c. VII).

Sismondi'ye göre,

(*) ***Mukaddes Aile,*** c. II, s. 223-224, Costes.

Fransada, V inci Philippe devrinde, Fransız romanları — ki o zamanlar sarayda ve şatolarda yalnız bunlar okunuyordu —, asilzadelere, özenmeleri gereken mükemmeliyet örneğini göstermek suretiyle millî örf ve âdetleri değiştirmiştir.

[Demek], edebiyat örf ve âdetler üzerine tesir etti. Fakat, onun kendisi nereden çıkmıştı? Şövalyelik romanları varlıklarını hangi sebebe borçlu idiler? Bunun cevabı açıktır: "şövalyelik romanları varlıklarını şövalyelik örf ve âdetlerinin varlığına borçlu idiler". (N. R.) — *Sayfa* 93.

(35) Evvelce Spinoza da, pek çok kimsenin sırf kendi fiillerini bilip bunların sebeplerini bilmedikleri için hür olarak hareket ettiklerine inandıklarını söylemişti *(Etika,* üçüncü kısım, 2 nci teorem, skoli). "Böylece, süt istiyen bebek, intikamını almak istiyen öfkeli küçük çocuk, kaçmak istiyen korkak kendi iradesiyle bunu istediğini sanır." Aynı düşünce, materyalist doktrini teolojik kabuğundan sıyrılmış bir spinozacılık olan Diderot tarafından da ifade edilmiştir. — *Sayfa* 102.

İKİNCİ KISIM

HEGEL'İN FELSEFESİ

14 kasım 1831 de, insanlığın düşünce tarihinde her zaman için en seçkin bir yer tutacağına hiç şüphe olmıyan bir insan ölmüştü. Fransızların "mânevî ve siyasî ilimler" adını verdikleri ilimlerden hiçbiri yoktur ki, Hegel'in dehasının güçlü ve verimli tesiri altında kalmamış olsun. Diyalektik, mantık, hukuk, estetik, felsefe tarihi, din tarihi, — bütün bu ilimler Hegel'den aldıkları hamle gücü sayesinde yeni bir şekil kazanmışlardır. Hegel felsefesi David Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Fischer, Gauss, F. Lassale ve nihayet Engels ve Marx gibi insanların düşüncesine şeklini ve tavını vermiştir.

Hegel sağlığında bile bütün medenî dünyaya ün salmış bir düşünürdü. Felsefesinin uyandırdığı coşkun hayranlık onun ölümünden sonra, 1830 - 1840 yıllarında çok daha büyük ölçüler aldı. Fakat, o sırada anî bir tepki baş gösterdi. Marx'ın dediği gibi, Hegel'e "babacan Mendelssohn" un Lessing zamanında Spinoza'ya ettiği tarzda muamele etmeğe, yani bir "ölü köpek" muamelesi göstermeğe başladılar. "Okumuş" çevrelerde onun felsefesine hiç ilgi duyulmaz oldu ve bilginler âleminde de bu ilgi o kadar azaldı ki, meslekten filozofların hiçbiri, şu son zamanlara gelinceye kadar, Hegel'in meşgul olduğu ilimlerde Hegel felsefesinden ne gibi değerli şeyler kalmış olduğunu tespit etmeyi aklından geçirmedi. Bu olayın kısmen ne şekilde izah edilebileceğini daha sonra göreceğiz. Burada, sadece, Hegel felsefesinin ve bilhassa onun *Tarih felsefesi*'nin çok uzak olmıyan bir gelecekte tekrar ilgi çekici olmağa başlıyacağını belirtmekle yetinelim. Sosyal demokrasinin kazandığı önemli zaferler, okumuş denilen sınıf-

ları sosyalist öğretileri (enseigements) ve bunların tarihî menşeini bilmeğe zorluyor. Bu sınıflar, kendileri için hiç de hoş olmıyan bu incelemelere girişir girişmez karşılarında hemen ve doğruca Hegel'i, "halkın huzuru" bakımından son derece tehlikeli görünen bir düşünürü bulacaklardır. Bunun için, şimdiki düzenin "övücüsü ve savunucusu" olan bilginlerin Hegel felsefesinin bu yeni "tenkidî incelenmesi" işine büyük bir gayretle sarılacaklarını; ve müteveffa profesörün "mübalâğaları" na ve "fantezileri" ne karşı savaşılarak pek çok doktorluk külâhı kapılıp, pek çok mükâfat kazanılacağını şimdiden kesinlikle söyliyebiliriz.

Buna benzer sebeplerle tazelenecek bir "tenkidî inceleme" nin ilme sağlıyacağı hemen hemen tek kazanç, burjuva düzenini övüp savunanları yeni bir alanda bir kere daha ve evvelce ekonomi politikte olduğu kadar aydın bir şekilde ehliyetsizliklerini açığa vurmak zorunda bırakması olacaktır. Hegel felsefesine karşı ilginin yeniden uyanması bir ikinci fayda daha sağlıyacak: tarafsız zihinleri filozofun eserlerini tanımağa sevkedecektir. Doğrusu, bu pek kolay bir iş değildir, ama çok faydalıdır. Gerçekten öğrenmek istiyen bir kimse, Hegel'den pek çok şey öğrenebilir.

*
* *

Biz, bu yazıda, büyük Alman düşünürünün tarih felsefesine ait fikirlerinin hakkını vermeğe çalışacağız.

Hegel'in sosyal ilim bakımından önemi, her şeyden önce, onun her sosyal fenomeni gelişmesi içinde, yani meydana gelişi ve yok oluşu içinde ele almasındadır. Birçok kimse belki bunda pek o kadar büyük bir meziyet görmiyecektir, çünkü sosyal fenomenlerin başka türlü ele alınamıyacağı besbellidir. Bununla beraber, ileride göreceğimiz gibi, bu görüş "tekâmülcü" denilen kimselerin birçoğu tarafından şimdiye kadar iyice kavranılmamıştır. Üs-

telik, Hegel'in devrinde, sosyal ilimle uğraşan bilginlere şimdi olduğundan çok daha yabancı bir görüştü bu. O devrin ütopyacı sosyalistlerini ve burjuva iktisatçılarını hatırlatmak yeter. Ütopyacılar, burjuva düzenini insan *hatâ*'sının çok zararlı, fakat *tesadüfî* bir mahsulü olarak görüyorlardı. Burjuva düzeninin hayranı olup bunun mükemmelliğini övmekle bitiremiyen ekonomistler ise bu düzeni, sadece, *tesadüfen* keşfedilmiş *hakikat*'in meyvası sayıyorlardı. Ütopyacıların öğretileri olayların doğru anlaşılması yönünde bazı *temayüller* göstermekle beraber, ne bunlar, ne de ekonomistler *hakikat* ile *hatâ* arasındaki *mücerret zıtlığı* aşamıyorlardı .Hegel'e göre, hakikat ile hatâ arasındaki bu mücerret zıtlık, "düşünen aklın" ("la raison réfléchissante") sık sık düştüğü saçmalıklardan biriydi. J. - B. Say, ekonomi politiğin tarihini incelemeyi lüzumsuz buluyordu, çünkü [fikrince] Adam Smith'e gelinceye kadar bütün ekonomistler yanlış teoriler ileri sürmüşlerdi. Oysaki, Hegel'e göre, aksine, bu teorilerin herbiri *değerli (éminente), kendi zamanı için doğru bir felsefe idi;* ve bu sebeple Hegel kendinden önceki felsefe sistemlerini köhnemiş fikirler olarak düpedüz inkâr etmiyordu. Bilâkis, Hegel için, "zaman [akışı] içinde son felsefe, bütün önceki felsefelerin bir neticesi olup hepsinin prensiplerini kendinde taşımak zorundadır". (*Ansiklopedi* § 13 (1).) Gerçekte, Hegel'de bu felsefe tarihi anlayışı sırf idealistçe bir görüşe (considération) dayanmaktaydı. Bu görüşe göre, bu faaliyet (yani esprinin felsefî çalışma faaliyeti) biricik canlı espridir. Esprinin düşünücü mahiyeti (la nature) *kendi kendisinin ne olduğu* hakkında şuur edinmektir. Bu suretle obje haline gelen espri aynı zamanda yücelir ve varlığının daha yüksek bir mertebesine erişir *(aynı eser)*. Materyalizmin en konsekan şekli de, her felsefe-

(1) *Encyclopédie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Toplu eserleri,* Berlin und Leipzig, Duncker, c. VI-VII, 1841-2.

nin "kendi zamanının düşüncede kavranılması (1)" ndan başka bir şey olmadığı inancında Hegel'le uyuşmamazlık edemez. Şimdi, tekrar ekonomi politiğin tarihine dönerek bunun bugün ne bakımdan incelenmesi gerektiğini düşünelim. Say'in teorisine nispetle Hegel'inkine ne kadar yakın olduğumuzu hemen farkederiz. Say'in bakımından, yani hatâ ile hakikatin mücerret zıtlığı bakımından, meselâ merkantilist sistemin yahut fizyokratların sisteminin insan zihninde tesadüfen doğmuş bir saçmalık olarak bize görünmesi gerekirdi. Nitekim, bu sistemler böyle telâkki edilmiştir. Fakat, şimdi biz bu bahsettiğimiz sistemlerden herbirinin kendi devrinin ne kadar zarurî bir mahsulü olduğunu biliyoruz (2).

Hegel, yalnız felsefeyi değil, dini ve hukuku da belli bir anın tabiî ve zarurî mahsulü olarak görüyordu. Zaten,

---

(1) Felsefe kendi zamanının ancak *belli bir cephesini* aksettirebilir. Nitekim, hemen daima bu böyle olmuştur. Fakat böyle olması işin esasını aslâ değiştiremez.

(2) "Paracı (monétaire) ve merkantilist sistemler genel ticareti ve millî emeğin doğrudan doğruya genel ticarete müncer olan özel branşlarını servetin veya paranın tek ve hakikî kaynakları olarak gösterdikleri zaman, o devirde millî istihsalin en büyük kısmının henüz feodal şekiller içinde gelişmekte olduğunu ve bizzat müstahsilin kendisi için direkt geçim kaynağı teşkil ettiğini göz önünde bulundurmak lâzımdır. Mahsuller, büyük kısmı itibariyle, emtiaya ve dolayısıyle paraya tahavvül etmiyor, çoğu zaman sosyal sirkülâsyona girmiyor ve binnetice genel mücerret emeğin objektifleşmesi şeklinde görünmüyor ve bilfiil (en fait) burjuva serveti meydana getirmiyordu... Bütün bunlar burjuva istihsalinin başlangıcına uygun düştüğü cihetle, kadri bilinmiyen bu peygamberler mübadele değerinin saf, elle tutulur, pek aşikâr şekline, [yani] bu değerin bütün özel metalara zıt olan genel meta şekline sarıldılar". (K a r l M a r x, *Ekonomi politiğin tenkidi*, s. 221-222, Reinwald bas., 1899.) Marx, fizyokratların muarızlarına karşı yürüttükleri mücadelenin, "artık-değer'i meydana getiren emek hangisidir" meselesi üzerinde toplandığını söyler. (*Ayn. es.* s. 54.) [Bir hiç iken] "her şey" olmayı tasarlıyan burjuvazi için pek "uygun" bir mesele değil mi?

ona göre, felsefe, hukuk, din ve hattâ teknik maharet birbirlerine gayet sıkı bir şekilde bağlıdır.

Filân politik şekil ancak filân dinle birlikte bulunur ve falan devlette ancak falan felsefe ve falan din mevcut olabilir (1).

Bu da ilk bakışta beylik bir fikir gibi görünebilir.

Sosyal hayatın bütün cephelerinin, bütün tarzlarının birbirine ne kadar sıkıca bağlı olduğunu kim bilmez? Bugün bunu her okul öğrencisi biliyor!

Fakat, Hegel sosyal hayatın çeşitli cepheleri, çeşitli tarzları arasındaki bu karşılıklı bağlılığı (union réciproque), günümüzün birçok "okumuş" kişilerinden ve okul öğrencilerinden büsbütün farklı bir şekilde anlıyordu. Bu karşılıklı bağlılık ancak bir karşılıklı aksiyon olarak görünmektedir. Ne var ki, önce bu aksiyonun mahiyeti tamamiyle izahsız kalmakta; sonra da aksiyon halinde bulunan bütün bu tarz ve tezahürlerin (manifestations), kendisinden çıktığı müşterek tek bir kaynak bulunması gerektiği hususu — asıl önemli olan da halbuki budur — ihmal edilmektedir. Bu karşılıklı tesirler sistemi her türlü temelden yoksun ve havada asılı olarak görünüyor. Hukuk din üzerine, din hukuk üzerine, bunlardan herbiri ve ikisi birden felsefe ile sanat üzerine, bunlar da yine hem birbirleri, hem de hukuk ve din üzerine, ilh... tesir ediyorlar. İşte, herkesçe bilinen basit okul derslerinin hikmeti böyle söylüyor. Bu teori sayesinde her devir hakkında bazı neticelere varabileceğimizi farzetsek bile, din, felsefe, sanat, hukuk ve daha başkalarının tarihî gelişmesini, ele alınan tarih devresine gelinceye kadar neyin tayin etmiş olduğunu izah mecburiyetinden kurtulmuş olmayız.

Bu soruya, mûtat olarak, karşılıklı tesirler ileri sürülerek cevap verilir ve böylece en sonunda bu izah tarzı

---

(1) *Tarih felsefesi*, 3 üncü bas., Berlin, 1848. Giriş, s. 66. Gibelin terc. Vrin kitapevi. 1946, s. 56.

bütün mânasını kaybeder. Ya sosyal hayatın şu veya bu cephesi üzerine tesir etmekle beraber, birbirleriyle hiçbir bağlılığı olmıyan birtakım tesadüfî sebepler kabul edilir, yahut da her şey şahısları şereflendiren sübjektif mantığa irca olunur: meselâ, Fichte'nin felsefe sisteminin mantıkî bir şekilde Kant'ın felsefe sisteminden, Schelling'in felsefesinin yine böyle mantıkî bir şekilde Fichte'ninkinden, Hegel'in felsefesinin de Schelling'inkinden çıktığı söylenir. Çeşitli sanat ekollerinin birbiri ardınca gelişi de aynı şekilde mantıkla izah edilir. Bütün bunlarda bir hakikat kırıntısı bulunduğu muhakkak olmakla beraber, maalesef en küçük bir izah bile yoktur. Bilindiği gibi, bir felsefe sisteminden bir diğerine, bir sanat çığırından bir başkasına geçiş bazan pek çabuk, birkaç yıl içinde olduğu halde, bazen bu iş, aksine, yüzlerce yıl ister. Bu fark nereden geliyor? Fikirlerin mantıkî teselsülü (filiation) bu konuya hiçbir aydınlık getirmediği gibi, basit okul derslerinin hikmeti de "karşılıklı tesirler" i ve tesadüfî sebepleri ile bize daha fazla yardımcı olamaz. Fakat, okumuş kişiler bu yüzden kendilerini sıkıntıya kaptırmıyorlar. Bunlar, cemiyet hayatında hüküm süren karşılıklı aksiyonları görünüşte derin bazı sözlerle süslemekten aldıkları zevkle yetinip *asıl (rigoureusement) ilmî düşüncenin başlaması gereken yerde* düşünceyi tatil ediyorlar. Hegel böylesi bir derinlikten kabil olduğu kadar uzaktı. O:

> Belli bir muhtevayı yalnızca karşılıklı tesirler bakımından mütalâa etmek — diye kaydeder — ... anlayıştan tamamiyle yoksun olmak demektir. Bu takdirde, mesele basit bir vakıadan ibaret kalır ve sebeplik (illî) münasebetin tatbikinde, son merhalede, bahis konusu olan koordinasyonun icapları yerine getirilmemiş olur. Karşılıklı tesir münasebetinin tatbikinde bu mütalâanın yetersizliği, yakından bakılırsa görüleceği gibi, şuradadır ki, bu münasebet mefhum için muadil vazifesi görebilecek yerde, bizzat anlaşılmak ister; çünkü, bu münasebetin iki cephesi vasıtasız birer veri (donnée immédiate) olarak kalamazlar, daha yüksek bir

üçüncü haddin birer lâhzası (moment) şeklinde görülmek zorundadırlar (1)...

Bu demektir ki, sosyal hayatın çeşitli cepheleri bahis konusu olduğunda, karşılıklı tesirler'le yetinmiyerek bu çeşitli cepheleri — bunların bizzat varlığının ve dolayısıyle karşılıklı tesir imkânlarının şartını teşkil eden — daha "yüksek" bir üçüncü had vasıtasıyle izaha çalışmamız gerekir.

Bu üçüncü yüksek haddi nerede bulmalı? Hegel, bunu millî espri'nin (millî ruh'un) vasıflarında buluyordu. Hegel'e göre, cihan tarihi, cihan esprisi'nin (âlem ruhu, küllî ruh) gelişme ve gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Cihan esprisi'nin hareketi tedricî bir şekilde olur.

Her derece, diğer derecelerden farklı olmak itibariyle, kendine has muayyen bir prensipe sahiptir. Bu prensip tarihte esprinin determinasyonudur — bir özel millî espridir. Espri, bu determinasyonu içinde, şuur ve iradesinin bütün yanlarını, bütün realitesini muşahhas bir şekilde ifade eder. Bu, bir milletin dininin, politik ana yapısının (constitution), muşahhas ahlâkının, hukuk sisteminin, örf ve âdetlerinin, hattâ ilminin, sanatının ve teknik maharetinin müşterek damgasıdır. Bu tek tek özellikler (particularités spéciales), genel özelliğe göre, bir kavmin öz prensipine göre anlaşılmalıdır; nasıl ki, tersine olarak, tarihî olayların ele alınan teferruatı içinde de özel unsurun bu genel veçhesini bulmak gerekir (2).

Hegelci cihan tarihi anlayışının halis idealizm damgası taşıdığını meydana çıkarmak kadar kolay ne var? Bunu herkes görür; hattâ — ünlü Rus edibi Gogol'ün deyişiyle — medreseden geçmemiş bir kimse bile... Hegel'in tarih felsefesini tenkit ederken, bunun aşırı idealistliğinden ötürü, basit bir omuz silkişiyle yetinmek de yine pek kolaydır. Nitekim, konsekan bir şekilde düşünmeğe aslâ gücü yetmiyen birçok kimseler böyle yapıyorlar. Ma-

(1) *Ansiklopedi*, § 156, ek.

(2) *Tarih felsefesi*. Giriş. Gibelin terc. s. 65.

teryalistlerden materyalist oldukları, idealistlerden de idealist oldukları için hoşlanmıyan bu kimseler, buna mukabil her türlü aşırılıktan uzak bir anlayışta olduklarından dolayı kendi kendilerinden pek hoşnutturlar. Halbuki, bunların anlayışı materyalizm ile idealizmin hazmedilmemiş ve hazmedilmesi de imkânsız olan bir bulamacından başka bir şey değildir. Hegel'in felsefesi, en ufak bir eklektizm izi bile taşımamak gibi itiraz götürmez meziyetiyle diğerlerinden ayrılır. Bunun hatâlı idealist temeli hakikaten pek belli bir hal aldığı, bu büyük adamın düşüncesini çok dar bazı sınırlar içinde hareket etmek zorunda bıraktığı zaman, bu engel Hegel felsefesi üzerine en büyük bir dikkatle eğilmeyi bizim için zarurî kılar — Hegel felsefesini bizim için son derece değerli yapan şey işte bu engeldir. Hegel'in idealist felsefesi, idealizmin yetersizliğini bize en iyi, en su götürmez şekilde ispat eder. Ama, Hegel'in idealist felsefesi bize mantıklı olarak düşünmeyi de öğretir. Hegel'in çetin ekolünden geçen bir kimse, her zaman için eklektik abur cubur yığınına karşı hayırlı bir tiksinti duygusu kazanacaktır.

Gerçi, biz artık cihan tarihinin hiç de "cihan espirisinin gelişmesi ve gerçekleşmesi" nden ibaret olmadığını biliyoruz. Ama, bundan, bir milletin politik yapısının (constitution) onun örf ve âdetleri, örf ve âdetlerinin de politik yapısı üzerine tesir ettiğini söyliyen pek harcıâlem bir muhakeme tarzıyle yetinebileceğimiz neticesi aslâ çıkmaz. Biz, daha çok, Hegel'le mutabık olarak, örf ve âdetlerin de, politik teşkilâtın da aynı bir kökten gelme olduklarını düşünürüz. Peki, bu [müşterek] kök nedir? Bunun ne olduğunu bize modern materyalist tarih anlayışı öğretir; sık sık söylendiği gibi, aksi kutbu olan Hegel'in idealist anlayışı kadar eklektik beylerin kafasına pek güç girebilen modern materyalist tarih anlayışı...

Hegel, ne zaman bir tarihî kavmi karakterlendirmek istese, daima cihanşümul bir bilgi ve eşine az rastlanır bir nüfuz kabiliyeti gösterir, gerçekten parlak ve son derece değerli karakteristikler bulup çıkarır, ele aldığı kavmin ta-

rihinin muhtelif cepheleri hakkında sırası geldikçe etrafına avuç avuç değerli fikirler serperek ilerler. Hegel'i okuyan bir kimse, karşısında bir idealistin bulunduğunu hemen hemen unutur ve onun hakikaten *"tarihi olduğu gibi ele aldığını"* ve *"ampirik olarak, tarihî olarak hareket etmek"* kaidesine sıkıca uyduğunu kabul edecek olur. Fakat, bu tarihî, ampirik usulden maksat nedir? — Belli bir kavmin esprisinin özelliklerini keşfetmek.

Hegel'e göre, bir kavmin esprisi, bildiğimiz gibi, cihan esprisinin [belli] bir gelişme derecesinden başka bir şey değildir. Fakat, cihan esprisinin özellikleri, cihan tarihinin muşahhas maddesi tarafından tayin edilmiş olmayıp, aksine, dışarıdan geldiğinden, bu özellikler cihan tarihine olup bitmiş (finie), tam, kapalı bir nosyon halinde girmiştir. Bu durum şuna vardırır: tarih, cihan esprisi nosyonunu ve bu esprinin gelişme kanununu nakzetmediği müddetçe, "olduğu gibi" anlaşılır. Fakat, cihan esprisinin "gelişme kanunu" nu nakzettiği yahut — nakzettiği demiyelim de — sadece bu gelişmenin takip ettiği yoldan ayrılarak Hegel'in metafiziği ve mantığı için bir meçhul halini aldığı zaman, her defasında, tarih ihmal edilir.

Böyle bir metodun Hegel'i kendi kendisiyle tezada düşmekten alakoyacağı düşünülebilir. Halbuki, Hegel hiç de bu gibi tezatlardan arınmış değildir:

> Aşk, gökyüzü, kısaca bütün entelektüel şeyler bir yandan Hintlinin fantezisinde temsilî şekillere bürünürken, öbür yandan düşünmüş olduğu şeyler onun gözünde fizikî bir mevcudiyet kazanır ve şaşkınlığa düşen Hintli bu tabiî unsur içinde kaybolur. Bu yüzden, dinî objeler birtakım korkunç kreasyonlar, sanat eserleri olduğu kadar tabiî şeylerdir de. Her kuş, her maymun [bilfiil] mevcut tanrıdır; tamamiyle genel bir varlıktır. Gerçekten, Hintliler bir objeyi tabiî determinasyonları içinde tutamazlar, çünkü bu teemmül istiyen bir iştir (1).

(1) *Tarih felsefesi*, s. 192, 183. Bk. Gibelin terc. s. 130-1.

Demek oluyor ki, Hegel hayvanlara tapmayı, Hint kavminin esprisinin, cihan esprisinin tekâmülünde en aşağı kademelerden birini teşkil etmesiyle izah etmektedir. Işıkla "güneşi, ayı ve diğer beş burcu"..., "Hürmüz'ün kutsal suretleri" olarak ilâhlaştıran eski Persler, bu yüzden Hegel'e göre Hintlilerden daha yüksek bir sırayı işgal ederler. Fakat, bir de Hegel'in Mısırlıların hayvanlara tapma dini hakkında söylediklerine bakalım:

Din (culte) esas itibariyle hayvanlara tapmaktan ibaretir... Hayvanlara tapma bizi tiksindirir; göğe ibadete alışabiliriz; ama hayvanlara ibadet etmek bize yabancıdır. Mamafih, güneşe ve yıldızlara tapan kavimlerin hayvanlara tapan kavimlerden hiç de daha değerli sayılmaları gerekmediği muhakkaktır. Durum bunun aksidir, çünkü Mısırlılar hayvanlar âleminde derunî ve künhüne varılamaz olan şeyi görüyorlardı (1).

Şu halde, Hegel aynı hayvanlara tapma dini hakkında, Hintliler bahis konusu olduğu zaman başka türlü, Mısırlılar bahis konusu olduğu zaman başka türlü hüküm vermektedir. Acaba neden? Hintliler hayvanlara Mısırlılardan büsbütün başka türlü mü tapmışlardır? Hiç de değil! Meselenin izahı basit: Mısır esprisinin Yunan esprisine geçiş kademesi hizmeti görmesi gerekiyordu. Bu yüzden, Hegel'in tasnifinde o nispeten daha yüksek bir sırada yer alır: binaenaleyh, yeri daha aşağıda olan Hint esprisine has zaafın Mısır esprisinde bulunmaması lâzımdır.

Hegel'de, Hint kastları ile Mısır kastları hakkında da birbirinden büsbütün farklı hükümlere rastlarız. Hintlilerde kastlar "tabiî farklar halini alır"; bunun için, despotun karşısında herkes için hiç de özenilmiyecek bir eşitliğin hüküm sürdüğü Çine kıyasla Hintte fertler daha "umursamaz" ("désintéressés") dırlar. Mısırlıların kastları ise, aksine, "hareketsiz olmayıp birbirleriyle mücadele ve temas halindedirler: sık sık bunların dağıldığını ve zıtlaştığını görürüz". Buna rağmen, Hint kastlarında da

(1) *Aynı eser*, s. 258. Bk. Gibelin terc. s. 191.

mücadele ve hareketlerin büsbütün eksik olmadığını bizzat Hegel'in bunlar hakkında söylediklerinde görmemiz mümkündür. Hegel burada da, hayvanlara tapma dinini ele alışında olduğu gibi, indî bir inşa gayreti içinde, tamamiyle birbirine benzer tarih fenomenleri hakkında büsbütün farklı hükümler vermek zorunda kalmıştır.

Dahası var. İdealizmin zayıf noktası bilhassa Hegel, tarih hareketinin ağırlık noktasının bir kavimden diğerine kayışını (déplacement) veyahut muayyen bir kavmin *iç* durumundaki transformasyonları izaha çalıştığı zaman kendisini gösterir.

Bu gibi hallerde, bu kaymaların ve transformasyonların "neden" i sorusu (la question du "pourquoi") ortaya çıkar. Hegel bu sorunun cevabını, *espri*'nin — ki tarih, [Hegel'e göre] bunun gerçekleşmesinden ibarettir — keyfiyetlerinde arar. Meselâ, Çin ve Hint payidar olurken eski İranın neden dolayı yıkıldığı sorusunu Hegel şu şekilde cevaplandırır:

> Her şeyden önce, yıkılışa nispetle sürekliliğin daha üstün bir şey olduğu peşin hükmünü bir yana atmak lâzımdır: ölümsüz dağlar, çarçabuk solan gülden daha üstün değildir.

Bu gibi mülâhazaların hiçbir suretle bir cevap yerine geçmiyeceği besbellidir. Hegel devamla şöyle der:

> Esprinin hürlüğü prensipi eski İranda tabiat ile zıtlaşmağa başlar; ve, dolayısıyle, tabiî mevcudiyet parlaklığını kaybeder ve çöker. Tabiattan ayrılış prensipi Pers imparatorluğunda mevcuttur ve bu hal onu tabiata gömülüp kalmış cemiyetlere (1) üstün kılar. İlerleme zarureti meydana çıkmış, espri açılmıştır ve mutlaka kendisini tamama erdirecektir. Çinli artık ancak bir ölü değeri taşır; Hintli kendi kendisini öldürmüş, Brahma'nın içinde eriyip gitmiştir, o bir yaşıyan ölüdür, tam bir şuursuzluk içindedir yahut doğuşu itibariyle bilfiil mevcut (présent) bir tanrıdır (2). Ne bir değişiklik, ne bir ilerleme; çünkü, ilerleme ancak esprinin

(1) Yani Çin ve Hint cemiyetlerine.
(2) Bir brahman olarak.

bağımsızlığının kurulmasıyle mümkün olur. Perslerin getirdiği aydınlık sayesinde spiritüel anlayış (conception) doğar ve espri tabiattan ayrılır. Böylece görüyoruz ki *(Aynen!)*, burada ilk defa olarak objektiflik el sürülmeksizin kalmakta, yani kavimler boyunduruk altına alınmayıp servetleri, esas teşkilâtları, dinleri kendilerine bırakılmaktadır. İşte, Persin Yunan karşısında zayıf yanı burada kendisini gösterir (1).

Pers imparatorluğunun iç organizasyonu ile ilgili olup Persin Yunanla mücadelede gösterdiği zaafın sebebini bu organizasyonda bulan yukarıdaki uzun açıklamanın ancak son cümleleri kadim İranın yıkılışı gibi tarihî bir olayın izahı şeklinde kabul edilebilir. Ama, bu izahın da Hegel'in idealist tarih anlayışıyle pek ilgisi yoktur: Persin pek gevşek olan iç organizasyonu, "Perslerin getirdiği aydınlık" ile biraz zor bağdaşır. Hegel, idealizmine sadık kaldığı her yerde, [asıl] izahı gereken olayları idealizmin hasırı altında gizlemek zorunda kalmıştır.

İdealist anlayış her konuda dayanıksızlığını böyle açığa vurur. Meselâ, Yunanistanın iç çözülüşü meselesini ele alalım. Grek dünyası, Hegel'e göre, güzelliğin, güzel örf ve âdetlerin dünyası idi. Yunanlılar, vatanlarına bağlı, büyük işler başarmağa muktedir, üstün bir kavimdiler. Ama, onlar yaptıkları büyük işleri düşünmeden yapıyorlardı:

> Yunanlı için vatan bir zaruretti. Yunanlı vatansız yaşıyamazdı: prensipler... ancak sonra sonra sofistler tarafından ortaya atıldı: sübjektif düşünce, ahlakî şuur ve herkesin kendi kanaatine göre hareket etmesi gerektiği inancı teşekkül etti.

Bu, Yunanlıların güzel örf ve âdetlerinin çözülüşüne başlangıç oldu; *"kendinden (bizatihen) hür iç bünye"* artık Yunanelini dağılışa doğru götürecekti. Sözü geçen iç bünyenin varlık tarzlarından biri de düşünce olduğuna göre, burada düşüncenin *"yıkıcı prensip olarak"* rol oynıyabileceğini gösteren enteresan bir tarih fenomeni ile karşılaşıyoruz.

---

(1) *Adı geçen eser*, s. 270-271. Bk. Gibelin terc. s. 199.

Bu fikir, düşüncenin kaydettiği ilerlemelerin bir kavmin gelişmesi üzerinde, bütün engellere rağmen, mutlaka ve vasıtasızca (absolument et immédiatement) müspet tesirler yapacağını düşünen reformatörlerin fikrinden daha derin bir fikirdir ve sırf bunun için üzerinde dikkatle durulmağa değer. Fakat, insan yine de bu "hür iç bünye" nin nereden çıktığını sormaktan kendisini alamıyor. Hegel felsefesinin bu soruya cevabı şudur: "espri... güzel birliği zemini üzerinde ancak kısa bir zaman için kalabilir". Fakat, bir kere daha besbellidir ki, bu cevaba cevap denilemez. Bu, çözülmesi gereken meselenin idealizmin diliyle tekrarlanmasından başka bir şey değildir. Zaten, Hegel de bunu hissetmiş gibi hemen ilâve eder:

> Yıkıcı prensip önce dış politik gelişmede, [yani] bir yandan Yunan devletlerinin birbirlerine karşı savaşlarında, bir yandan da hiziplerin şehirler içinde giriştikleri mücadelelerde *kendisini gösterdi* (1).

Fakat, böyle söyleyince artık *muşahhas* tarihî zemin üzerinde yer alıyoruz demektir.

Siteler içindeki hizip mücadeleleri — bizzat Hegel'e göre — Yunanistanın *ekonomik gelişme*'si mahsulü idi; yani, başka bir deyişle, siyasî partilerin mücadeleleri Yunan siteleri içinde ortaya çıkan *ekonomik tezatlar*'ın ifadesinden başka bir şey değildi. İmdi, Peloponez harbinin — Thukydides' in yazdıklarından anladığımıza göre — bütün Yunanelini kaplıyan bir sınıf mücadelesinden ibaret olduğu düşünülürse, kadim Yunanın yıkılış sebeplerini onun *ekonomik tarihinde* aramamız gerektiği neticesine varmakta güçlük çekmeyiz (2). Şu halde, Hegel, Yunanistanda sınıf mücadelesinin yıkıcı prensipin bir *tezahürü*'ndan başka bir şey olmadığını düşünmesine rağmen,

---

(1) *Adı geçen eser*, s. 323. Bk. Gibelin, s. 241.

(2) Nitekim, bizzat Hegel "Lakedemonya... her şeyden önce mülkiyetteki eşitsizlik yüzünden mahvoldu" der. Gibelin terc. s. 238-9.

belli etmeden maddeci bir tarih anlayışını işe sokuyor. Hegel'in dilini kullanarak, *materyalizmin, idealizmdeki hakikat payı olarak tezahür ettiğini* söyliyebiliriz.

Hegel'in felsefesi okuyucuyu adım başında böyle sürprizlerle karşılaştırır. Sanki, bütün *idealistlerin* bu en büyüğü, kendisini *materyalizme* yol açmakle vazifeli sayıyordu. Bunun gibi, ortaçağ şehirleri bahis konusu olduğu zaman: Hegel, tâbir câizse, idealist vicdanını yeteri kadar temize çıkardıktan sonra, bu şehirlerin tarihini bir yandan burjuvazinin ruhbana ve zadegâna karşı, öbür yandan da burjuvazinin muhtelif tabakalarının birbirlerine karşı mücadelesi — zengin burjuvalarla basit halkın (le menu peuple) mücadelesi şeklinde mütalâa eder (1). Keza, Reform hakkındaki bölümde de, Hegel, okuyucuyu bir kere daha "cihan esprisi" nin sırlarına boğduktan sonra, yeni dinî inancın yayılışı hakkında, bir idealistin ağzında pek garip görünen aşağıdaki mülâhazayı ileri sürer:

> Avusturya, Bavyera ve Bohemyada Reform büyük ilerlemeler kaydetmiş bulunuyordu. Fakat, hakikat bir kere zihinlere nüfuz etti mi, bir daha oradan sökülüp atılamaz denmesine rağmen, bu ülkelerde o, silâh, hile ve ikna gücüyle zihinlerden sökülüp atılmıştır.

İslâv milletleri toprağı ekip biçiyorlardı (kelimelerin altını çizen Hegel'dir!) Bu durum senyörlerle serflerin (serviteurs) bulunmasını gerektirir. Toprağın ekilip biçilmesinde tabiatın tesiri hâkimdir; insan endüstrisinin, sübjektif faaliyetin bu işde pek dahli yoktur. Bunun için, İslâvlar, sübjektif ben'i derinden hissetmeğe ve cihanşü-

(1) "Sitelerin içindeki bu çalkantı ve hareket istidadını, hiziplerin devamlı mücadelesini düşünürsek — diye Hegel arada belirtir —, bunun yanısıra son derece gelişmiş bir endüstri ve kara ve deniz ticareti görmekle hayrete düşeriz. Bu fenomeni meydana getiren şey, bu iç düzensizlikle beslenen aynı hayat prensipidir." Bk. Gibelin terc. s. 353-4.

mul olanın şuuruna varmağa daha ağır ve daha güç bir şekilde muvaffak olmuşlar; doğan hürriyetten pay alamamışlardır (1). Hegel, böylece, bir kavmin dinî anlayışlarının olduğu kadar, hürriyet uğrundaki bütün halk hareketlerinin de anahtarını *ekonomik* şartlarda aramak gerektiğini bize söylüyor. Hattâ, Hegel'in idealist anlayışına göre "ahlâkî fikrin, ahlâkî esprinin realitesi" nden, "kendi kendisini düşünen ve ne düşündüğünü bilen ve bildiği nispette gerçekleştiren *açık (évidente)*, seçik (distincte) ve cevherî irade" den (2) başka bir şey olmıyan devlet bile, *ekonomik gelişmenin mahsulü* olarak ortaya çıkmaktadır.

Hakikî bir devlet, hakikî bir hükûmet, diyor Hegel, ancak sosyal şartlarda bir farklılaşma başlamış bulunduğu, zenginlik ve fakirlik çok büyüdüğü, büyük bir kitle artık ihtiyaçlarını alışageldiği şekilde tatmin edemez olduğu zaman doğar (3).

Evlenme'nin tarihî menşei de Hegel'de insanlığın ekonomik tarihine sıkıca bağlıdır.

Devletlerin hakikî menşei ve ilk kuruluşu, haklı olarak, ziraatin ve bunun yanı sıra *evlenme müessesesinin meydana çıkışında* görülmüştür. Çünkü, bu prensip toprağın işlenmesini (la mise en forme) ve bunun neticesi olarak özel mülkiyeti tazammun eder. Geçimini göç ederek sağlamağa çalışan vahşinin gezgin yaşayışı yerini özel mülkiyetin hareketsizliğine ve ihtiyaçların emniyetle tatminine bırakır. Buna bağlı olarak, cinsî hayat evlilikle sınırlanır ve bu evlilik bağı sürekli ve kendinden genel (générale en soi) bir nosyon halinde yaygınlaşır. İhtiyaç bir aile kaygısı ve mülkiyet aile malları halini alır (4).

---

(1) *Adı geçen eser*, s. 506. Karş. 379-380.

(2) *Hukuk felsefesi*, § 257.

(3) *Tarih felsefesi*, Giriş, s. 106.

(4) *Hukuk felsefesi*. § 203, belirtme notu. — İlmin [o zamanki] durumunun, ailenin ve özel mülkiyetin başlangıç tarihi hakkındaki görüşlerinde Hegel'e daha sarih olmak imkânını vermediğini belirtmeğe lüzum yok. Buna rağmen, görüldüğü gibi, Hegel ailenin ve özel mülkiyetin başlangıç tarihinden bahsettiği zaman, bunun anahtarını nerede aramak gerektiğini biliyordu.

Hegel'in eserlerinden alınmış buna benzer daha birçok misal sayabiliriz. Yerimiz elvermediğinden burada sadece Hegel'in *"cihan tarihinin coğrafî temeli"* ne verdiği önemi göstereceğiz. — Hegel'den *önce* olduğu gibi *sonra* da, insanlığın tarihî gelişmesinde coğrafî çevrenin önemi üzerinde çok şey yazılmıştır. Fakat, Hegel'den önce de, sonra da bilginler, çoğu defa, çevreleyici tabiatın insan üzerindeki psikolojik veya hattâ fizyolojik tesirinden başka bir şeyi göz önüne almamak hatâsını işlemişlerdir. Çevreleyici tabiatın, *istihsal kuvvetleri*'nin durumu ve aynı zamanda insanların genel sosyal şartları ve ideolojik yapıları üzerindeki tesiri ise büsbütün sükûtla geçiştirilmiştir (1).

Hegel, teferruatta değilse bile, hiç olmazsa konuyu genel olarak ele aldığı zaman bu kaba hatâdan tamamiyle kaçınmasını bilmiştir. Hegel'e göre, coğrafî çevrenin üç farklı karakteri vardır:

1. Büyük stepleri ve ovalarıyle yüksek ülke; 2. büyük nehirlerin bölüp suladığı mutavassıt ülke, ovalar ve vâdiler; 3. denizle doğrudan doğruya irtibatı olan kıyı ülkesi (2).

Yüksek ülkede *hayvancılık;* ovalarda *ziraat;* kıyılarda *ticaret* ve *alış veriş* hâkimdir. Bu bölgelerde oturan kavimlerin cemiyet şartları bu esaslı farkları dile getirir ve farklı bir şekil gösterir. Yüksek ülkelerde oturanlar, meselâ *Moğollar,* göçebe, pederşahî (patriarcale) bir hayat sürerler ve kelimenin asıl mânasıyle bir tarihe sahip değildirler. Bunlar ancak zaman zaman büyük kitleler halinde bir araya gelerek bir çığ gibi kültürlü ülkelerin üze-

(1) Meselâ, Montesquieu ***Kanunların ruhu*** adlı eserinde tabiatın insan fizyolojisi üzerindeki tesirini temel alan birçok düşünceler ileri sürer. Montesquieu birçok tarih fenomenlerini bu nevi tesirlerle izaha çalışır.

(2) Bk. Gibelin, s. 84.

rine saldırır ve her yerde arkalarında yıkkınlık ve ıssızlık bırakırlar (1).

Medenî hayat, verimliliğini nehirlere borçlu olan ovalarda başlar.

Çin... Hint... Babil... Mısır bu türlü ovalardandır. Bu ülkelerde büyük imparatorluklar doğar ve büyük devletler kurulmağa başlar. Buralarda fertlerin geçiminin başlıca prensipi olarak hükmeden ziraat, mevsimlerin düzenine ve bu mevsimlere bağlı çalışmalara tâbidir: toprak mülkiyeti doğar ve bundan çıkan hukuk münasebetleri...

Fakat, ovalarda oturan ziraatçi kavimler tembelliğe, uyuşukluğa (immobilité) infiratçılığa olan meyilleriyle öbür kavimlerden ayrılırlar; muhtelif kavimleri ticaretle (ki doğrusu başlangıçta bu korsanlıkla birleşir) birbirine yaklaştıran ve böylece ilim ve medeniyetin ilerlemesini çabuklaştıran denizden faydalanmasını bilmezler.

Deniz, sosyal münasebetlere bir hareket unsuru getirir. Bunun için, kıyı ülkeleri hürriyetin beşiğidirler. Asyada bu coğrafî farklar apaçık görüldüğü halde, Avrupada aksine bunlar tamamiyle *silinmiştir.* Asıl Afrika (yani zenciler diyarı) kötü coğrafî durumu dolayısıyle cihan tarihinin hareketi *dışında* kalmıştır. Nihayet, Amerika, bu *geleceğe namzet ülke,* Avrupalıların gelişine kadar fizik ve entelektüel bakımdan güçsüzdü. O zamanlar, bura sakinlerinin tabiî güçsüzlüğüne,

sağlam temelli bir iktidarın kurulmasını mümkün kılacak mutlak organların yokluğu, Amerikalıların başlıca yenilis sebebi olan at ve demirin yokluğu

katılıyordu.

---

(1) Hegel şöyle der: "Yüksek ülkelerden dar vâdilere inilir: buralarda dağlı kavimler, İsviçreliler gibi biraz ziraatle de uğraşan sakin çobanlar oturur. Bunlardan Asyada da büsbütün yok değildir, ama genel olarak önemsizdirler."

Okuyucu, L. Mençikov'un 1889 yılında çıkmış olan: *Medeniyet ve tarihî büyük nehirler* (1) adlı eserini şüphesiz biliyordur. Bu eserde idealizme itiraz götürmez dönüşler bulunmakla beraber, yazar genel olarak materyalizm zemini üzerinde kalır. İşte bu materyalistin coğrafî çevrenin tarihî önemi hakkındaki görüşleri, idealist Hegel'in bu meseleye dair görüşleriyle hemen tamamiyle uyuşuyor. Mençikov bunu öğrenecek olsa herhalde pek şaşardı.

Hegel, ilk devletlerde eşitsizliklerin doğuşunu izah için de coğrafî çevrenin tesirinden faydalanır. Hegel, meselâ, *Solon'dan önceki (présoloniques)* Attika'da "şartlardaki farklılığın [Hegel'in "şartlar" dan anladığı, nüfusun az veya çok varlıklı muhtelif tabakalarıdır: 1. ovada oturanlar, *Pediakoi;* 2. yükseklerde oturanlar, *Dakrioi;* 3. sahilde oturanlar, *Paraloi*] *arazideki farklılığa (diversité des terrains)* dayandığını söyler. Gerçekten de, arazideki ve dolayısıyle meşguliyetlerdeki farklılığın ilk devletlerin ekonomik gelişmesi üzerinde büyük bir tesiri olmaması imkânsızdı. Yazık ki, çağımız bilginleri bunu çok defa yeteri kadar göz önünde bulundurmuyorlar.

Hegel ekonomi politikle fazla meşgul olmamıştır. Ama, onun dehası başka birçok alanlarda olduğu gibi burada da fenomenlerin karakteristik ve esaslı yanını kavramasına yardım ediyordu. Özel mülkiyet temeline dayanan bir cemiyette servetin bir yanda çoğalışının, öbür yanda doğruca bir sefalet artışına yol açacağını, Hegel kendi devri iktisatçılarının hepsinden — Ricardo da dahil olmak üzere — daha seçik bir tarzda anlamıştır. O, bunu *Felsefe tarihi*'nde ve bilhassa *Hukuk felsefesi*'nde kesin bir şekilde söyler. Onun fikrine göre, bu "diyalektik" — yani

(1) Bu eser, bu makalenin yazarı tarafından, *Neue Zeit* dergisinde (1890-91, cilt I, s. 437 ve dev.) "Medeniyet ve tarihî büyük nehirler" başlığı altında tenkit edilmiştir.

büyük bir kitlenin, cemiyetin bir üyesi için gerekli en düşük geçim tarzıyle yetinmek zorunda bırakılması [ve] nispetsiz ölçüde fazla servetlerin az sayıda ellerde ***toplanması*** — [zarurî olarak öyle bir durum meydana getirmiştir ki] burjuva cemiyeti ***zenginliğinin zirvesine ulaştığı zaman bile yeteri kadar zengin değildir;*** şu mânada ki, burjuva cemiyetinin sahip olduğu servet, aşırı sefaleti ve nüfus artışını telâfiye elvermez (1).

Bu yüzden, burjuva cemiyeti (2) "kendisini kendi dışına sürmek", *yeni yeni pazarlar* aramak, *dünya çapında ticaret*'e ve *kolonicilige* girişmek zorundadır. Hegel'in bütün çağdaşları arasında burjuvazinin durumunu bu kadar açık bir şekilde gören tek kimse Ch. Fourier idi.

Hegel'e göre, proletaryanın burjuva cemiyetinin entelektüel nimetlerinden tad almaktan âciz "ayak takımı" ndan başka bir şey olmadığını okuyucu herhalde farketmiştir. Hegel, modern proletaryanın Antik çağ proletaryasından, meselâ Roma proletaryasından ne kadar farklı olduğunu takdir edemiyordu. Modern cemiyette işçi sınıfını ezen baskının bu sınıfı direnmeğe sevkettiğini, bu cemiyette proletaryanın entelektüel bakımdan burjuvaziyi

---

(1) ***Tarih felsefesi,*** sayfa 285, karş. Gibelin, s. 211; ***Hukuk felsefesi,*** § 243 ve dev. Paragraf 243 çok önemli olduğu için onu tam olarak buraya alıyoruz: "Sivil sosyete [burjuva sosyetesi] hiçbir engelle karşılaşmıyan bir faaliyet halinde bulunduğu müddetçe nüfusun ve endüstrinin sürekli ve içten bir ilerlemesi şeklinde telâkki edilebilir. İnsanlar arasındaki dayanışmanın [karşılıklı bağlılığın], yani insanların ihtiyaçlarının ve bu ihtiyaçları tatmine yarıyan tekniklerin genelleşmesi (universalisation) sayesinde bir yandan servetler çoğalırken — çünkü bu çifte genelleşme (universalité) en büyük kazançları meydana getirir —, öbür yandan münferit (particulier) emeğin parçalara bölünmesi ve sınırlandırılması ve, dolayısıyle, bu emeğe bend olmuş sınıfın bağımlılığı, ve sefaleti fazlalaşır ve aynı zamanda diğer melekelerden, bilhassa sivil sosyetenin [burjuva sosyetesinin] entelektüel nimetlerinden kâm alma ve faydalanma yetersizliği (incapacité) de artar." (***Hukuk felsefesinin prensipleri,*** Gallimard, 1940.)

(2) Hegel burada bilhassa İngiltereyi kasdetmektedir.

fazlasıyle aşmağa namzet olduğunu Hegel bilmiyordu. Ütopyacı sosyalistler de bütün bunları farkedebilecek durumda değildiler. Ütopyacı sosyalistler için de, proletarya her türlü merhamet ve sempatiye lâyık olmakla beraber, kendine has (personnelle) bir faaliyet gösterme gücünden yoksun "ayak takımı" ndan ibaretti. Modern proletaryanın büyük tarihî önemini ancak ilmî sosyalizm takdir edebilirdi

Şimdi yukarıda söylediklerimize dönelim. — Hegel, idealist olduğu için, tarihe ancak idealist görüş noktasından bakabiliyordu. Hegel, idealist tarih anlayışına nispeten ilmî bir karakter verebilmek için dâhice zekâsının bütün gücünü, diyalektiğinin bütün muazzam kaynaklarını kullanmıştı. Teşebbüsü boşa gitti. Hegel, kendisi de bu neticeden memnun kalmamış olmalı ki, sık sık idealizmin bulutlu yüceliklerinden ekonomik şartların konkre zeminine inmek lüzumunu duymuştur. *Ve bu konkre zemine her inişinde, idealizmin onun yolu üzerine çıkarmış olduğu güçlükleri aşmakta ekonomi Hegel'e yardımcı olmuş; her defasında ekonomik gelişme bütün tarih seyrinin tayin edici temel faktörü olarak ortaya çıkmıştır.*

Böylece ilme yol gösterilmiş oldu. Hegel'in ölümünden sonra yapılan materyalizme geçiş işi artık XVIII inci yüzyılın safdil, metafizik materyalizmine basit bir dönüşten ibaret olamazdı. Burada bizi bilhassa ilgilendiren tarih anlayışı alanında, materyalizmin her şeyden önce ekonomiye yönelmesi gerekiyordu. *Yoksa, materyalizm Hegel'in tarih felsefesine nispetle bir ilerleme değil, bir gerileme olurdu.*

Tabiatı materyalistçe anlamak, henüz tarihi de materyalistçe anlamak demek değildir. Geçen yüzyılın materyalistleri tarih anlayışında idealist, hem de pek safdil birer idealist idiler. Bu materyalistler insan topluluğunun tarihinden bahsettikleri zaman, bunu *düşüncenin tarihi* ile izaha çalışıyorlardı. Bunlara göre, Anaksagoras'ın ünlü: "Dünyayı idare eden akıl [yahut zekâ] dır" sözü, *tarihi* insan *akl* idare eder mânasına geliyordu.

İnsanlık tarihinin karanlık devirleri aklın yanılmalarına hamledildi. Bir ülkenin halkı istibdat boyunduruğunu sabırla taşıyorsa, sözü geçen materyalistlerin fikrince bunun sebebi sedece bu halkın siyasî hürriyetlerin nimetlerinden henüz habersiz olmasıydı. Bir ülkenin halkı dindar bir halk idiyse, dini kendi çıkarlarına göre icat etmiş olan din adamları tarafından aldatıldığı için öyleydi. Eğer insanlık tümüyle hâlâ savaş acıları çekiyorsa, bu sırf savaşın bütün mahzurlarını görebilecek duruma gelmemiş olmasındandır ve ilh... Daha önceki yüzyılda ünlü düşünür J. B. Vico "fikirlerin akışını eşyanın akışı tayin eder" diyordu. Halbuki, materyalistler [XVIII inci yüzyıl materyalistleri] tam aksi inanışta idiler; [bunlara göre] cemiyet alanında eşyanın akışı fikirlerin akışı tarafından, fikirlerin akışı da — tâbir caizse — formel mantığın kaideleri ve bilgilerimizin toplamı tarafından tayin ediliyordu.

Hegel'in mutlak idealizmi, safdil izahçı idealizmden çok uzaktı. Hegel, Anaksagoras ile birlikte, dünyayı aklın idare ettiğini iddia ederken, bununla hiç de dünyayı insan düşüncesinin idare ettiğini söylemek istemiyordu. Hegel'e göre, tabiat da bir akıl sistemidir, ama böyle olması bu aklın şuur sahibi olduğu mânasına gelmez.

Güneş sisteminin hareketi değişmez kanunlara göre olur, ama ne güneş, ne de bu kanunlara göre hareket eden seyyareler bunun şuurunda değildirler (1).

İnsanoğlu şuur sahibidir; faaliyetinde, kendi seçtiği muayyen bazı gayeleri takip eder, ama bu hiç de tarihin akışını insan iradesi tayin eder demek değildir. Her aksiyonun neticesinde daima o aksiyonu yapanın önceden kestiremediği gizli bir şey vardır; ve işte tarih için asıl kazanç olan ve "cihan esprisi" nin gerçekleşmesine götüren şey çok defa, daha doğrusu hemen daima, bu önceden kes-

(1) *Tarih felsefesi*, s. 15-16, karş. Gibelin s. 25.

tirilemiyen şeydir. Cihan tarihinde insanların aksiyonları, onların gözettikleri ve eriştikleri gayelerden, bildikleri ve doğrudan doğruya (immédiatement) [gerçekleşmesini] istedikleri şeyden daha başka bir netice verir.

İnsanlar aksiyonlarıyle kendi menfaatlerini tatmin ederler, ama böylelikle bu aksiyonların içinde bulunduğu halde, insanların ne şuurunda, ne de gayesinde bulunmıyan daha uzak bir şey gerçekleşmiş olur (1).

Devletler, kavimler, tek tek kişiler kendi öz menfaatleri, en yüksek gayeleri peşinde giderler. Bu bakımdan, bunların aksiyonları hiç şüphesiz *şuurlu, düşünceli* varlıkların aksiyonu sayılmak gerekir. Fakat, bunlar şuurla kendi öz gayeleri peşinde giderken (mûtat olarak bu gayeler bazı genel hukuk, iyilik, vazife anlayışları ile karışmış bir haldedir) aynı zamanda şuursuzca "cihan esprisi" nin gayelerini gerçekleştirirler.

Caesar Romada monarşi istiyordu, bu onun şahsî gayesi idi. Fakat, monarşi onun devrinde tarihî bir zaruretti: şu halde, Caesar kendi şahsî gayesini gerçekleştirirken "cihan esprisi" ne hizmet etmiş oluyordu. Bu bakımdan, tarihî şahsiyetlerin, hattâ tümüyle milletlerin *esprinin kör âletleri* olarak göründükleri söylenebilir. Espri bunları kendisine hizmet etmeğe zorlar, onları aldatır, kendi cihanşümul gayelerini onlara öz gayeleriymiş gibi gösterir; tarihte her büyük işin saiki olan *ihtiras*'ın iğnesiyle onları dürtüp harekete getirir.

Hegel'in bu cümlelerden çıkan görüşlerinin "gayrişuur" mistisizmiyle hiçbir ilişiği yoktur. İnsanların aksiyonları onların düşüncesine akseder (se réfléchissent), ama bu akis (réflexion) tarihî hareketi şartlandırmaz. *Eşyanın akışı*'nı tayin eden *fikirlerin akışı* değil, fakat insan iradesinden bağımsız, insan şuuru için meçhul olan

(1) *Adı geçen eser*, s. 35, karş. Gibelin, s. 36-37.

bambaşka bir şeydir. İnsanın ihtiyar serbestliğindeki (cüz'î iradesindeki) ve hüküm verme melekesindeki *olağanlık (contingence)* yerini *düzenlilik*'e ve dolayısıyle *zaruret*'e bırakmaktadır. İşte, *mutlak idealizm*'in, Fransız öncülerin safdil idealizminden şüphe götürmez üstünlüğü buradadır.

Mutlak idealizmin bu safdil idealizme nispeti, monoteizmin (tek tanrıcılık) fetişizme ve büyücülüğe nispeti gibidir. Büyücülük tabiatın düzenliliğini tamamiyle reddeder: onun faraziyesince "eşyanın akışı" büyücünün işe karışmasıyle her an bozulabilir. Tabiat kanunlarını Tanrı tarafından tespit edilmiş sayan monoteizm ise, bu suretle bilâkis eşyanın akışının Tanrı tarafından toptan bir defa olarak kurulmuş kanunlarla tayin edilmiş olduğunu (hiç olmazsa tekâmülünün yüksek bir kademesinde, mucizelere inanış artık altedildiği zaman) kabul eder.

Monoteizm böylece fenomenlerin izahında — giderek nihayet *"Tanrı faraziyesi"* nden büsbütün vazgeçebilecek bir güce erişen — ilme daha geniş bir saha bırakır. İşte bunun gibi, mutlak idealizm de tarih hareketini insanın ihtiyar serbestliğinden bağımsız bir hale getirmeğe çalışırken, ilmin karşısına tarih fenomenlerinin kanunlarla izah edilmesi problemini çıkarmış — ve bu problemin sadece yaklaşık bir çözülüşü bile, bu bakımdan tamamiyle beyhude görünen *espri faraziyesi*'ni bütün bütün lüzumsuz kılmıştır.

Geçen yüzyıl Fransız materyalistlerinin tarihin cereyanı hakkındaki kanaatleri: tarihi idare eden akıldır, cümlesinde özetlendiği gibi, bunların gelecek hakkındaki tahminleri de şu şekilde ifade edilebilir: bundan böyle, her şey *felsefe*'nin aydınlattığı insan aklı tarafından düzenlenecek ve yoluna sokulacaktır. Halbuki, mutlak idealist Hegel felsefeye çok daha mütevazi bir rol veriyordu. *Hukuk felsefesi*'nin önsözünde şunları okuyoruz:

Felsefe dünyanın nasıl olması gerektiğini öğretecek bir tek söz söylemek için bile daima çok geç kalır. Dünyanın düşüncesi olarak o, ancak kendi teşekkül prosesüsünün realitesini tamamladığı ve kendisini sona erdirdiği zaman ortaya çıkar... Felsefenin gölgesi bir devrin gölgesi üzerine vurduğu zaman, bir hayat tarzı artık eskimiş demektir ve bu gölge eskiyen hayat tarzını gençleştirmez, sadece onun bilinmesini sağlar. Minerva'nın baykuşu ancak gün batarken uçmağa başlar.

Bu kadarı da fazla. Felsefenin, eskimiş ve yok olma yoluna girmiş bir cemiyet düzenini canlandıracak güçte olmadığı hususuna aslâ itiraz edilmese bile, eski cemiyet düzeninin yerini alacak yeni düzenin karakterini — tabiî genel bir taslak halinde olmak üzere — bize göstermekten felsefeyi alakoyacak ne gibi bir engel bulunduğu sorusu akla gelebilir. — Felsefe, fenomenleri, onların oluş prosesüsü içinde inceler. Bu prosesüsün iki lâhzası (moments) vardır: meydana geliş ve yok oluş. Bu lâhzalar, zaman içinde birbirinden ayrı olarak düşünülebilir. Fakat, bu oluş prosesüsü tabiatta olduğu kadar, özellikle tarihte de *her belli zaman parçası* için *çift hadli* olarak boy gösterir: *eski had (terme) yok olurken, bu eski haddin yok oluşu ile aynı zamanda ve aynı nispette olarak,* bunun yıkıntılarından bir *yeni had* doğar.

Bu yeni haddin meydana geliş prosesüsü felsefe için daima yanaşılmaz bir saha olarak mı kalmalıdır? Felsefe *var olan*'ı bilir, yoksa şunun veya bunun kanaatince *var olabilecek olan*'ı değil, ama belli bir zaman parçası içinde *var olan* nedir? Sadece şu: eskinin yok oluşu ve yeninin teşekkülü... İmdi, felsefe sadece eski olanı biliyorsa, bu bilgi tek taraflıdır ve felsefe var olanı bilmekten ibaret gayesine erişmemiş demektir. Buysa Hegel'in aklî bilginin mutlak kudretine (la toute - puissance) olan inancını nakzeder.

Modern materyalizm kendisini bu aşırılıktan tamamiyle kurtarmıştır. Modern materyalizm *var olan*'dan, *yok*

olmağa doğru giden'den *oluş halinde olan*'ı çıkarmayı bilir. Fakat, modern materyalizm *oluş halinde olan* hakkındaki anlayışımızın, *olması gereken* hakkındaki anlayışımızdan esaslı surette ayrıldığını da hatırdan çıkarmaz. Hegel'in "Minerva'nın baykuşu" hakkındaki yukarıya aldığımız cümlesi işte bu *olması gereken*'e uygun düşer. Bize göre, *oluş halinde olan, yok olmağa doğru giden*'in *zarurî mahsulü*'dür. Eğer biz, *şunun* değil de *bunun oluş* yolunda bulunduğunu biliyorsak, bu bilgiyi aynı zamanda sosyal gelişmenin objektif prosesüsüne, *oluş halinde olan*'ı bilmemize zemin hazırlıyan gelişmeye borçluyuzdur. Biz, *düşünce*'mizi *var olan*'a, bizi kucaklıyan'a (envelopper) zıt görmeyiz.

Hegel'in, kendileriyle polemikleştiği kimseler bambaşka bir görüş noktasında yer alıyorlardı. Bunlar, düşüncenin var olan'ın tekâmül seyrini keyfince ıslah edebileceğini (reformer) sanmaktaydılar. Bunun için de bu tekâmül seyrini keşfedip (explorer) incelemeyi gerekli bulmuyorlardı. Bunların, *var olması gereken* hakkındaki tasavvurları, kendilerini kucaklıyan gerçeğin araştırılmasına dayanacak yerde, meşru, normal bir cemiyet düzeni hakkında o zamanlar kabul edilmiş olan anlayışlara dayanıyordu.

Bu anlayışlar o zamanki gerçeğin (tercihan bunun *menfi* yanının) ifadesinden başka bir şey değildi. Şu halde, bu anlayışların dışına çıkmak aslında yine bu gerçeğin öğretilerinin (instructions) kılavuzluğuna ayak uydurmak demekti. Fakat, bu öğretiler en ufak bir tenkitten, gerçeğin doğrudan doğruya tetkikine dayanan en ufak bir kontrol denemesinden geçirilmeksizin kabul edilmişlerdi; sanki bir objeyi bilmek için onu doğrudan doğruya değil de, içerlek (concave) bir aynadaki hayali vasıtasıyle mütalâa etmek gerekirmiş gibi.. Bu şartlar içinde hatâ ve illüzyonlardan kaçınmağa imkân olamazdı.

İmdi, insanlar, olması gereken hakkındaki tasavvurlarının kendilerini kucaklıyan gerçekten alınma olduğunu görmekten ne kadar âciz iseler, bu tasavvurların verdiği güçle gerçeği diledikleri gibi değiştirebileceklerine de tabiatıyle o kadar fazla inanıyorlardı — ve peşinde koştukları [gayeler] ile eriştikleri [neticeler] arasındaki mesafe de o kadar artıyordu. Mevcut (actuel) burjuva düzeni, Fransız öncülerin hayal ettikleri akıl saltanatı olmaktan uzaktır. Gerçeği ihmal etmekle insanlar hiç de onun kanunlarının tesirinden kurtulmuş olmuyor; sadece bu kanunların aksiyonunu önceden görmek ve bunu kendi gayelerinde kullanmak imkânını kaybediyorlardı; gayelerinin daima erişilmez şeyler olarak kalması işte bu sebeptendi. Öncülerin görüşünü kabul etmek, hürriyet ile zaruret arasındaki mücerret tezadın dışına çıkamamak demektir.

İlk bakışta, tarihte zaruret hüküm sürdüğü takdirde, burada insanların hür faaliyetine yer kalmaz gibi görünür. Bu vahim hatâ Alman idealist felsefesi tarafından bertaraf edilmiştir. Schelling, meseleyi iyi muhakeme eden bir kimse için, *hürriyetin zaruret, zaruretin de hürriyet olarak* (1) ortaya çıktığını göstermişti. Hegel, hürriyet ile zaruret arasındaki antinomiyi tam ve kesin olarak çözdü. Hegel, bizim, tabiat kanunlarını, tarihî ve sosyal kanunları bildiğimiz ve bunlara uyduğumuz ölçüde hür olduğumuzu gösterdi. Felsefe ve sosyoloji alanında önemli bir kazançtı bu — tam gelişmesini (extension) modern materyalizme borçlu olan bir kazanç.

*
* *

(1) *Transandantal idealizm sistemi.* Schelling'in *Toplu eserleri*, c. III, Stuttgart ve Augsbourg, 1858, s. 595. Grimblot terc., Paris, 1842.

Maddeci tarih anlayışı diyalektik düşünceyi şart koşar. Diyalektik, Hegel'den önce de biliniyordu. Fakat, Hegel bunu seleflerinin hiçbirinin başaramadığı şekilde kullanmasını bilmiştir. Diyalektik, onun elinde, var olan her şeyin bilinmesine yarıyan kudretli bir vasıta halini aldı.

Diyalektik — diyordu Hegel — ilmin ilerlemesini sağlıyan muharrik ruhu (l'âme mobile)... teşkil etmiştir. Diyalektik, ilmin muhtevasına *iç tecanüsünü* (la *cohésion immanente)* ve *zarurîliği* veren biricik prensiptir... Hareket (la mobilité) alelâde şuurumuzda, mücerret aklî determinasyonlar içinde basit bir şey olarak, "yaşa ve yaşat" darbımeseline göre, [yani] bir şey için muteber olan bir başkası için de muteber olacak şekilde görünür. Fakat sonlu varlık (le fini) yalnızca dıştan tayin olunmaz: o, kendi öz tabiatı icabı olarak yükselir ve bizzat kendisi kendi zıddına tahavvül eder (1).

Hegel sırf diyalektik zemini üzerinde kaldığı müddetçe (ki hemen daima böyle kalmıştır: o, ancak tabiat hakkındaki bazı görüşlerinde ve *kendi zamanının* tekâmül seyrindeki yerini haklı gösterirken diyalektiğe sadakatsizlik etti) muhakkak ki inkılâpçı bir düşünür olmuştur:

Biz, her şeyin [yani her sonlu varlığın (tout fini)] yargılanması gerektiğini söylüyoruz; diyalektiğin — yani kendisini ne kadar güvenli, ne kadar sağlam sanırsa sansın, hiçbir şeyin ondan üstün olamıyacağı cihanşümul, karşı konulamaz kudretin — hükmünü ancak bu suretle elde ederiz.

Bu itibarla, Hegel, *diyalektiği iyice kavrayıp bilmenin son derece önemli olduğunu* söylerken tamamiyle haklı idi. *Diyalektik metod Alman idealizminin, mirasçısı modern materyalizme bırakmış olduğu en önemli ilmî mirastır.*

Ancak, materyalistler idealistlerin diyalektiğini onda hiçbir değişiklik yapmaksızın kullanamazlardı. Mater-

(1) ***Ansiklopedi,*** **§ 81 ve dev.**

yalistlerin, diyalektiği mistik kabuğundan sıyırmaları gerekiyordu ve onlar bu işi çarçabuk başardılar.

Günümüz materyalistlerinin en büyüğü, düşünce ve deha kudreti bakımından Hegel'den hiçbir suretle geri kalmıyan ve bu büyük filozofun hakikî halefi olan *Karl Marx*, haklı olarak kendi diyalektik metodunun Hegel'inkinin tam tersi olduğunu söylüyordu:

> Fikir (idée) adı altında bağımsız bir süje haline soktuğu düşünce prosesüsü Hegel'e göre gerçeğin yaratıcısı (le démiurge) olup gerçek bunun ancak dış görünüşünü teşkil eder. Bana göre ise, aksine, fikrî olan (ideal), insan zihnine aktarılmış, aksetmiş maddî'den başka bir şey değildir (1).

Materyalizm Marx'ın sayesinde ahenkli ve konsekan bir cihan anlayışı seviyesine yükseldi. Bildiğimiz gibi, geçen yüzyılın materyalistleri tarih alanında pek safdil birer idealist olarak kalıyorlardı. Marx, idealizmi son barınağı olan tarihten de kovdu. Marx da, Hegel gibi insanlık tarihini insanın ihtiyar serbestliğine tâbi olmıyan düzenli bir prosesüs olarak görüyordu. O da, Hegel gibi, bütün fenomenleri meydana geliş ve yok oluşları içinde mütalâa ediyor; tarih fenomenlerinin izahında metafizik anlama metodu (procédé de l'intelligence métaphysique) ile yetinmiyor; sosyal hayatın çeşitli yanlarının birbirleri üzerine yaptıkları karşılıklı tesirden, bütün bu çeşitli yanların kendisinden çıktığı müşterek kaynağa yükselmeğe çalışıyordu. Fakat, Marx, bir materyalist olarak, bu kaynağı artık *espri*'de değil, *ekonomik gelişme*'de görüyordu. O ekonomik gelişme ki, bildiğimiz gibi, idealizmin güçsüz ve faydasız bir âlet olduğu — Hegel'in güçlü ve hünerli ellerinde bile — meydana çıktıkça her defasında bizzat Hegel onun yardımına sığınmak zorunda kalmıştır.

---

(1) Bk. *Kapital*, 2 nci basılışın önsözü, Costes bas., C. I, s. XCV.

Fakat, Hegel'de az çok tesadüfe bağlı *bir nevi esinti (inspiration de genre)* olarak kalan şey, Marx'ta *sağlam bir ilim* halini alır.

Modern diyalektik materyalizm, insanların tarihlerini şuursuzca yaptıklarını — çünkü tarihin akışını tayin eden, maddî istihsal kuvvetlerinin insan iradesine bağlı olmıyan tekâmülüdür — idealizmden daha iyi bilir. *"Minerva'nın baykuşu"* nun ne vakit uçmağa başladığı da materyalizmin malûmudur. Fakat, o, bu uçuşta, bütün başkalarında olduğu gibi, *esrarlı* bir taraf görmez. O, hürriyet ile zaruret arasındaki antinomiye idealizmin bulduğu hal tarzını tarihe de uygulamasını bilir. İnsanlar tarihlerini şuursuzca yapmışlardır ve tarihî gelişmenin saikleri (ressorts) onlar bilmeden, onların gerisinde işleyip tesir ettikleri müddetçe de insanlar tarihlerini şuursuzca yapmağa devam edeceklerdir. Fakat, bu saikler bir kere keşfedilip bunların aksiyonu bilindi mi, insanlar onları kendi ellerine alacak, kendi gayelerine hizmet ettirecek hale gelmişler demektedir. Tarihî gelişmenin saiklerini bulmak ve bunların aksiyonunu keşfetmek şerefi *Marx*'a aittir. Filistenlerin kanaatince insanı bir otomat haline getiren modern ve diyalektik materyalizm, gerçekten ve tarihte ilk defa olarak insana *hürriyetin ve şuurlu tarihî faaliyetin sahasını* göstermektedir. Fakat, bu sahaya ancak bir *inkılâp* ile varılır. Filistenler bunu şuurlu olarak biliyorlar veya hiç olmazsa hissediyorlar. Materyalist tarih anlayışının bunlarda bu kadar öfke ve endişe uyandırmasına, bu anlayışı *benimsemek* veya *anlamak* gücünde veya dileğinde olan bir tek filisten bile bulunmamasına sebep işte budur. — Hegel için, proletarya ayak takımından başka bir şey değildi. Marx ve marksistler için ise, proletarya kendisinde geleceği taşıyan büyük bir tarihî kudrettir. Yalnız proletarya Marx'ın öğretilerini özüne sindirebilecek kabiliyettedir (burada istisnalardan bahsetmiyoruz) —

ve onun her geçen gün bu öğretilere daha fazla nüfuz ettiği görülüyor. Müfteri burjuvalar, *Kapital* yayınlandığından beri sosyalist literatürün önemli hiçbir eser ortaya koyamadığını yüksekten ilân edip duruyorlar. Bu önce *yanlıştır;* sonra da, doğru olsa bile hiçbir şey ispat etmez. Sosyalist düşünce sayesinde her gün, her saat en önemli keşiflerin yapıldığı — *işçilerin, burjuva beylerin ciğeri beş para etmez kişiler olduğunu keşfettikleri* — bir sırada sosyalist düşüncenin uyuklamakta olduğunu kim söyliyebilir?Bu keşifler, bugün insanlığın ilerlemesi için zarurî bir mukaddeme teşkil ediyor.

Karşısında "Aiskhylos'un, Sophokles'in dramları temsil edilmiş", "Perikles'in nutuklarına muhatap olmuş", içinden "bütün yüzyılların klâsik örnekleri (natures classiques) haline gelen birçok insanlar çıkmış" olan Atina halkından Hegel heyecan ve hayranlıkla bahseder. Bunun, yerinde bir heyecan ve hayranlık olduğu muhakkaktır. Ama ne var ki, Atina "halkı" *köleci bir halk* idi.

Perikles'in nutukları kölelere, devrin *müstahsiller*'ine hitap etmiyordu, büyük şairlerin eserleri bunlar için yazılmamıştı. Günümüzde ise, aksine, ilim *yüzünü müstahsillere doğru çeviriyor,* modern proletaryaya dönüyor. Bunun için, işçi sınıfına bakarken heyecan ve hayranlık duymakta haklıyız. O işçi sınıfı ki, büyük düşünürler [eserlerini] onun için yazmakta, devrimizin en iyi hatipleri nutuklarını o dinlesin diye söylemektedirler. Nihayet, *ilim*'le *emekçiler* arasında en sıkı bir ittifak, çözülmez bir ittifak kurulmuştur — refah ve saadet dolu yeni bir devirden haber veren bir ittifak...

Diyalektik görüşün tekâmülcü denilen görüşle aslında tamamen aynı olduğu fikri şurada burada ileri sürülmektedir. Bu iki görüşün şüphesiz birçok ortak yanları bulunmakla beraber, "tekâmül" için lehte olmıyan bir fark onları birbirinden ayırır. Modern *tekâmülcüler* tekâmülü

inkılâpçılar'a karşı ileri sürmekten hoşlanırlar ve münasebetli münasebetsiz her vesile ile *ne tabiatta, ne de tarihte* sıçramalar olmadığını izaha çalışırlar. Bu gibi düşünceler, tekâmülü kabul etmek istemiyen anarşistlerin düşüncelerinin karşı kutbudur. Fakat, diyalektik, tekâmül ile inkılâp arasındaki *mücerret tezat*'tan kurtulmanın yolunu çoktan göstermiştir. Diyalektik, düşüncede olduğu kadar tabiatta ve tarihte de sıçramalar bulunduğunu bilir. O, her yerde, her an vuku bulan bir olayı inkâra kalkışmaz. O, hangi şartlar içinde *kesintisiz (successive) transformasyonun zaruretle bir sıçramaya varacağını* bulmağa çalışır (1).

---

(1) Hegel, fenomenleri sadece kesintisiz (successive) transformasyonlarla izaha çalışmanın saçmalığını pek güzel göstermiştir. Hegel der ki:

"Fenomenlerin kesintisiz bir şekilde meydana geldiği fikrini temel alan inanışa göre, her meydana gelen şey zihinde ve bilhassa realitede önceden verilmiş durumdadır (donné), fakat sırf küçüklüğünden ötürü farkedilemez. Bunun gibi, kesintisiz yok oluşta da gerek yokluğun (le non être), gerekse yok olanın yerini alan şeyin önceden verilmiş olmakla beraber henüz idrak edilemez halde olduklarına inanılır. Burada, verilmişlik, hadlerden birinin diğeri içinde bizatihen (en soi) muhtevi bulunduğu mânasında değil, farkedilmesine imkân olmıyan mevcudiyet halinde verilmişlik mânasındadır. Böylece, fenomenlerin meydana gelişi ve yok oluşu diye bir şey kalmamakta... ve mahiyet veya mefhum (conception) farkı sırf kemiyet nevinden bir dış fark haline gelmektedir. Bir fenomenin meydana gelişini veya yok oluşunu transformasyonun kesintisizliği ile izah etmek yavan bir totolojidir, çünkü bu izahta meydana geliş ve yok oluş zaten olup bitmiş olarak (déjà finies) bulunmaktadır: bu, transformasyonu dış farktan ibaret basit bir değişiklik haline sokmak demektir ve dolayısıyle burada o bir totolojiden başka bir şey değildir." ***Mantık ilmi,*** Nuremberg, 1812, cilt 1, s. 313-314.

Tekâmülcü beyler, Hegel'den *ölçü*'nün ne olduğunu öğrenmek ve bilhassa *"ölçü münasebetlerinin nodal çizgisi"* üzerinde düşünmek zahmetine katlansalar iyi ederlerdi.

Fakat, şimdiki sosyal düzenin de mevcut olan her şey gibi ölebileceği, yerini başka bir düzene bırakmak zorunda kalacağı ve bunun bir *politik sıçrama,* işçilerin siyasî iktidarı kazanmaları sayesinde olacağı söylendiği gibi, tekâmülcü beyler dehşetli endişeye kapılıyorlar.

Hegel'in görüş noktasından bakıldığında, ütopyaların — belli bir anda mevcut tezatların ifadesi olarak — ancak tarihî ve ârızî (symptomatique) bir değeri olabilirdi. Diyalektik maddeciliğin, başka bir deyişle modern ilmî materyalizmin ütopyalar hakkındaki hükmü de böyledir. Sosyal demokrasinin tutum ve davranışını tayin eden reformatörlerin fantezisi değil, istihsal ve mübadelenin kanunlarıdır. Evvelce olanın aksine olarak, [bugün] ütopyacı görünenler sosyalistler değil, fakat mevcut düzeni fevkalâde hal kanunları veya bazı görünüşte reformlar yardımıyle de olsa muhafaza etmeğe çabalıyan *"cemiyet kurtarıcılar"* dır. Devrimizin en karakteristik özelliği, işte bu: sosyalistlerin değil, fakat onların hasımlarının *ütopyacı* olarak ortaya çıkmaları olayıdır (circonstance). Mevcut düzenin ütopyacı partizanları, bu düzenin kendinden (en soi) ve kendisi için (pour soi) mükemmel bir düzen olduğuna hem kendilerini, hem de başkalarını inandırmağa çalışıyorlar: çünkü, bu takdirde yapılacak tek iş, bu düzene nasılsa ârız olan suyistimalleri ortadan kaldırmaktan ibaret olacaktır. Burada, ister istemez hatırımıza Hegel'in *Reform* hakkındaki açıklamaları geliyor:

Reform ***Kilisenin bozulmasından*** çıkmıştır. Kilisenin bozulmasında hiç de tesadüflük bir taraf yoktur, alelâde bir kudret ve otorite ***suyistimali*** değildir bu. Suyistimal, bir bozukluğu belirtmek için kullanılan pek harcıâlem bir sözdür. Burada, temelin iyi, bahis konusu şeyin kendisinin mükemmel olduğu, gelgelelim insanların ihtiraslarının, sübjektif menfaatlerinin ve, bilhassa, rastgele işleyen iradelerinin bu iyi şeyi bir vasıta haline getirdiği ve bütün yapılacak işin bu rastgelelikleri bertaraf etmekten ibaret bulunduğu farzedilir. Bu sistemde, bahis konusu şeyin kendisi temize çı-

karılmış, kötülük onun dışında bir şey sayılmıştır. Bir şey rastgele suyistimal edildiği zaman, bu ancak teferruatta kalır. Fakat, Kilise gibi önemli, Kilise gibi genel bir şeyde önemli ve genel bir kötüleşme bahis konusu olunca iş tamamiyle değişir (1).

Günümüzde, tamamiyle bozulmuş durumda olan sosyal düzeni bazı suyistimalleri kaldırmak suretiyle kurtarmağa çalışanların Hegel'e pek az sempati göstermelerinde şaşılacak bir taraf yoktur. Bunlar, Hegel felsefesinin *gizli (latent)* inkılâpçı ruhundan nefret ediyorlar.

Bir zamanlar, az çok inkılâpçı duygular besliyen ve Hegel'in o devir Prusya realitesi karşısındaki filistence tutumuna kocunan kimseler filozofa karşı çıkıyorlardı. Hegel'in bu muarızlarının hatâsı, hegelci felsefenin reaksiyoner kabuğu altındaki inkılâpçı çekirdeği keşfedememeleriydi. Fakat, bu kimseler Hegel'e muarız olsalar bile, dikkate değer bazı sebeplerin sevkiyle ona muarızdılar. Halbuki, şimdi Hegel'i yerenler burjuvazinin partizan bilginleridir ve onlar bunu, Hegel felsefesinin *inkılâpçı özü*'nü bildikleri veya insiyakî olarak hissettikleri için yapıyorlar.

Şimdi artık Hegel'in değer ve meziyetleri teslim edilmek istenmiyor: onun karşısına memnuniyetle *Kant* konuluyor ve hemen her profesör kendisini "Koenigsberg'li hakîm" in felsefesini "ihya" etmekle mükellef sayıyor. Biz, Kant'a borçlu olunan şeylerin karşılığını ödemeğe memnuniyetle hazırız. Fakat, burjuva bilginlerinin Kant felsefesine gösterdikleri meylin, bunun güçlü yanı ile değil, güçsüz yanı ile, *düalizmi* ile ilgili olmasından şüphe ediyoruz. Düalizm, "ahlâk dünyası" nda bilhassa geçer akçe olan bir metadır. Onun yardımıyle "ideal" lerin en çekicisi inşa edilebilir, "daha iyi bir dünya" ya doğru en pervasızca seferlere çıkılabilir — hem de "ideal" in gerçeğe ne suretle

(1) *Tarih felsefesi*, s. 497-8, karş. Gibelin, s. 374.

geçirileceği üzerinde kafa yormağa hiç lüzum olmadan... Meselâ, "ideal" de *sınıflar*'ı ve bir sınıfın başka bir sınıfı sömürmesini tamamiyle ortadan kaldırmak, ama realitede sınıf devletine arka çıkıp sömürenler kendi durumlarını *"burada, hemen bu dünyada"* düzeltmek hevesine kapıldıkları her defada kaba kuvvetin müdahalesini istemek pekâlâ mümkündür.

Hegel, *mâkul olan (raisonneble)* 'ın gerçeğe intikal etmiyebileceğini düşünmeyi bile akıl için hakaret sayıyordu. Onun meşhur: *"aklî olan gerçektir, gerçek olan aklîdir"* cümlesi birçok yanlış anlamalara yol açmıştır. Bu yanlış anlamalar, Hegel'in *akıl* ve *gerçek* dediği şeyler hakkındaki bilgilerin (notions) karanlık oluşuna hamledilebilir. Bununla beraber, bu kelimeler alelâde anlamlarıyle alındıkları zaman bile, yukarıdaki cümlenin ilk yarısının, yani *"aklî olan gerçektir"* sözünün açıkça inkılâpçı bir mâna taşıdığı düşünülemez mi? Tarihe uygulandığında bu söz, aklî olan'ın bir *mâvera olarak* (dans *l'au-delà)* kalmayıp mutlaka *gerçekleştiği* inancından başka bir şeye delâlet etmez. Bu inanç olmadığı takdirde, inkılâpçı düşünce pratik önemini tamamiyle kaybederdi (1).

Hegel'e göre, tarih cihan esprisi'nin (ve akıl'ın) *zaman içinde* gelişmesi ve gerçekleşmesidir. Şu halde, Hegel, cemiyetin birbirini takip eden hallerinin tarih bakımından ayrılışını acaba nasıl izah ediyordu. Hegel bunu, tarihî gelişme prosesüsü içinde *"aklın cinnet, iyiliğin felâket haline gelmesi"* ile izah ediyordu. Hegel'in fikrine göre, cinnet haline geldiği zaman akla fazla itibar edilmemelidir. Caesar, âmme iktidarını gaspederken Roma Anayasasını çiğ-

(1) Bu konuda Engels'in ***Ludwig Feuerbach***'ına başvurulması faydalı olur. E. S., 1946, s. 5-6 ve dev. (N. R.) Türkçesi için bk. Sosyal Yayınlar No. 2, 1962, s. 7-8 ve dev. (Türkçeye çevirenin notu).

niyordu. Görünüşte bu büyük bir cürümdü. Yine görünüşte, Caesar'ın hasımları kendilerini hukukun müdafaacısı saymakta haklıydılar: bunlar "meşruiyet zemini" üzerinde bulunuyorlardı. Fakat, bunların müdafaa ettikleri hukuk *"canlı espri ve Tanrı tarafından terkedilmiş, formel bir hukuk"* tan başka bir şey değildi.

Bu hukuku çiğnemek ancak şekil bakımından bir cürümdü. Halbuki, hukuku çiğneyen Caesar realitede pek kolayca haklı gösterilebilir:

> Büyük insanların, yani cihan tarihine mâlolmuş kimselerin aksiyonları yalnız şuursuz iç anlamları itibariyle değil, fakat cihan bakımından da haklı olarak görünür. Dolayısıyle, cihan tarihine ait aksiyonlara ve bu aksiyonları yapmış olanlara karşı, bunlar için yabancı olan birtakım ahlâkî icaplar ileri sürülmemelidir (1).

Hegel, o devrin müesses (existante) ahlâkına düşman olduğu gerekçesiyle mahkûm edilmiş olan Sokrates'in ölümü hakkında şu belirtmeyi yapar:

> Sokrates bir kahramandır; yüksek prensipi şuurlu bir şekilde bilmiş ve ifade etmiştir. Bu yüksek prensip mutlak bir hakka (justification) sahipti... Zaten, cihan tarihinde kahramanların durumu genel olarak böyledir; yeni kâinat onların sayesinde doğar. Bu yeni prensip o vakte kadar hüküm sürmüş olan prensiple tezat halinde bulunur; çözücü, dağıtıcı bir şekilde görünür. Bunun için, kahramanlar kanunların çiğneyicisi, düşmanı olarak ortaya çıkarlar. Onlar fert olarak ölebilirler; ama bu [yüksek] prensip, başka bir şekil altında bile olsa, kendine yol açar ve evvelce mevcut olan prensipi toprağa gömer (2).

Bütün bu sözler yeteri kadar açık olmakla beraber, bahis konusu kahramanların Hegel'de sadece özel şahıslardan ibaret olmadığını, aynı zamanda koca koca kavim-

---

(1) *Adı geçen eser*, s. 83-84, karş. Gibelin, s. 68.

(2) *Felsefe tarihi*, c. 2, s. 120.

lerin de — cihan çapında bir yeni tarihî prensipe taşıyıcılık ettikleri zaman — birer kahraman olduklarını hatırlatırsak mesele büsbütün açıklık kazanmış olur. Bu takdirde, bu gibi kavimlerin, Hegel'e göre, haklı olarak yapacakları işlerin alanı çok geniştir:

> Cihan espirisinin mevcut (actuel) gelişme derecesini temsil ettiği için, onun [bahis konusu kavmin] mutlak hakkı karşısında öbür kavimler haksızdırlar; ve gerek bu kavimler, gerekse devri geçmiş olanlar artık cihan tarihinde hesaba katılmazlar (1).

Bugün artık böyle cihan çapında bir yeni prensipin taşıyıcılığını yapan tek bir kavmin bulunmadığını ve bu işin *bütün medenî kavimlerde muayyen bir sınıf, işçi sınıfı* tarafından yapıldığını biliyoruz. Şu halde, inkılâpçı işçi sınıfının karşısında bütün öbür sınıfların ancak işçi hareketini kolaylaştırdıkları veya zorlaştırdıkları nispette cihan tarihinde hesaba katılabileceklerini söylersek, Hegel'in felsefesinin ruhuna sadakatsizlik etmiş olmayız.

Büyük bir tarihî gayeye doğru kararlı adımlarla ilerlemek: işte idealist felsefenin politik mirası budur.

(1) *Hukuk felsefesi*, § 347.Gallimard terc. s. 258.

DİYALEKTİK VE MANTIK

Marx ve Engels'in felsefesi yalnız bir *materyalist* felsefe olmayıp *diyalektik materyalizm*'dir. Fakat, bu doktrine karşı, önce diyalektiğin kendi başına tenkide dayanıklı olmadığı, sonra da materyalizmin diyalektikle uyuşmasına imkân bulunmadığı söylenerek itiraz ediliyor. Bu itirazları tetkik edelim.

Bay Bernstein'ın, Marx ve Engels'in "hatâları" adını verdiği şeyleri, diyalektiğin zararlı tesiri ile nasıl izah ettiğini okuyucu herhalde hatırlıyacaktır. Alışılagelmiş mantık şu formüle dayanır: "evet, evet'tir, hayır hayır'dır". Halbuki, diyalektik bu formüle yukarıdakine taban tabana zıt bir şekil verir: "evet hayır'dır, hayır evet'tir". Bu sonraki formülden tiksinti duyan bay Bernstein, bunun insanı en tehlikeli şaşırtmacalara ve hatâlara düşürecek soydan olduğunu ileri sürüyordu. Ve ihtimal, kültürlü (instruits) denilen okuyucuların büyük çoğunluğu onunla aynı fikirdeydi. Zira, "evet hayır'dır, hayır evet'tir" formülü görünüşte düşüncenin temel ve değişmez kanunlarıyle apaçık tezat halindedir. İşte bizim burada meselenin bu yanını incelememiz gerekiyor.

"Düşüncenin temel kanunları" üç tanedir: 1. Ayniyet kanunu, 2. tenakuz kanunu, 3. üçüncü şıkkın imkânsızlığı kanunu.

Ayniyet kanunu *(principium identitatis)* şöyle der: A, A'dır *(omne subjectum est praedicatum sui)*, yahut A = A.

Tenakuz kanunu: A, B değildir, birinci kanunun menfî şeklinden başka bir şey değildir.

Üçüncü şıkkın imkânsızlığı (principium exclusi tertii) kanununa göre ise, iki mütenakız kaziye birbirini karşılıklı olarak dışarıda bıraktığından, bunların ikisi birden doğru olamaz. Gerçekten de, ya A, B'dir, ya da A, B değildir. Eğer bu ikizlerden biri doğru ise bundan diğerinin yanlış olduğu; biri yanlış ise bundan diğerinin doğru olduğu neticesi zarurî olarak çıkar. Bu iki şıkkın ortası yoktur ve olamaz.

Uberweg, tenakuz kanunu ile üçüncü şıkkın imkânsızlığı kanununun aşağıdaki mantık kaidesi içinde birleştirilebileceğini belirtiyor: *Belli bir özelliğin (propriété) belli bir objeye ait oluşu hakkında sorulan iyice tayin edilmiş — ve tam mânasıyle anlaşılmış — her soruya ya evet, ya hayır diye cevap verilmeli ve hem evet, hem hayır diye cevap verilmemelidir* (1).

Bu kaideye herhangi bir itirazda bulunmak güçtür. Fakat, bu kaide eğer doğru ise, "evet hayır'dır, hayır evet'tir" formülü yanlış demektir. Şu halde, bu formüle Bay Bernstein misillû gülmekten ve Herakleitos, Hegel ve Marx gibi derin düşünürlerin bu formülü, yukarıda bahsettiğimiz üç temel düşünce kanununa sağlamca kök salmış olan "evet evet'tir, hayır hayır'dır" formülünden daha doyurucu bulmuş olmalarına bakarak kollarımızı göğe kaldırmaktan başka yapacak bir şey kalmıyor bize.

Diyalektik için felâketli olan bu neticenin çürütülmesine imkân yok gibi görünüyor. Ama, bu neticeyi kabul etmeden önce, meseleyi daha yakından inceliyelim.

Bütün tabiat fenomenlerinin temeli maddenin hareketidir. Peki, nedir hareket? Hareket apaçık bir tenakuzdur. Hareket halindeki bir cismin belli bir anda belli bir yerde

(1) *System der Logik*, Bonn, 1874, s. 12.

bulunup bulunmadığı size sorulacak olsa, [bütün] iyi niyetinize rağmen, bu soruya Uberweg'in kaidesine göre, yani: *"evet evet'tir, hayır hayır'dır"* formülüne uygun olarak cevap veremezsiniz. Hareket halindeki bir cisim *aynı zamanda hem belli bir yerde bulunur, hem de o yerde bulunmaz.* O cisim hakkında: *"evet hayır'dır, hayır evet'tir"* formülünden başka bir formülle hüküm verilemez. Şu halde, bu cisim *"tenakuz mantığı"* lehine çürütülemez bir delil teşkil eder ve bu mantıktan yana olmak istemiyen bir kimse, Zenon'la birlikte hareketin hislerin bir aldatmacasından (illusion) başka bir şey olmadığını ilân etmek zorundadır...

Hareketi inkâr etmiyen herkese sorarız: *Varlığın* temel *vakıasını* nakzeden düşüncenin bu *"temel kanun"* u hakkında ne düşünmemiz gerekir? Buna karşı biraz ihtiyatlı davranmamız icap etmez mi?

Burada şöyle bir dilemma karşısında bulunduğumuz söylenebilir: ya formel mantığın temel kanunlarını kabul ederek hareketi inkâr edeceğiz, ya da bilâkis hareketi kabul edip formel mantığın temel kanunlarını inkâr edeceğiz. Hiç de hoş olmıyan bir dilemma. Bundan kurtulma çaresi olup olmadığına bakalım.

Maddenin hareketi bütün tabiat fenomenlerinin temelidir. Hareket bir tenakuzdur. Onun hakkında diyalektik olarak, yani bay Bernstein'ın deyişiyle: *"evet hayır'dır, hayır evet'tir"* formülüne göre hüküm vermemiz gerekir. Bunun için, bütün fenomenlerin işbu temeli bahis konusu olduğu müddetçe "tenakuz mantığı" alanında bulunuyoruz demektir. Fakat, hareket halindeki maddenin molekülleri birbirleriyle birleşmek suretiyle bazı *kombinezonlar,* şeyler, objeler teşkil ederler. Bu gibi kombinezonlar, katılıklarının daha fazla veya daha az olmasıyle birbirlerinden ayrılırlar, az çok uzun bir müddet mevcut olduktan sonra yerlerini başka kombinezonlara bırakarak orta-

dan kalkarlar. Ezelî ve ebedî olan yalnız maddenin hareketi ve maddenin, yok edilemez (indestructible) cevherin kendisidir. Fakat, maddenin hareketi neticesi olarak bir madde kombinezonu bir kere doğdu mu, yine bu hareket neticesinde ortadan kalkıncaya kadar bu kombinezonun mevcudiyeti meselesinin mutlaka (nécessairement) müspet yönde çözülmesi gerekir. Bunun için, bize Venüs seyyaresini gösterip: bu seyyare mevcut mudur? diye sorarlarsa, hiç tereddüt etmeden evet cevabını veririz. Ama bize cadıların mevcut olup olmadığı sorulursa cevabımız aynı kesinlikle *hayır* olacaktır. Ne demektir bu? Bu şu demektir ki, ayrı ayrı (distincts) objeler bahis konusu olduğu zaman, bu objeler hakkındaki hükümlerimizde Uberweg'in yukarıda zikredilen kaidesini takip etmemiz ve, genel olarak, düşüncenin "temel kanunları" na uymamız icap eder. Bu alanda, bay Bernstein'ın bayıldığı: *"evet evet'tir, hayır hayır'dır"* formülü hüküm sürer.

Mamafih, burada da bu saygıdeğer formülün gücü sınırsız değildir. *Halen mevcut olan* bir objenin gerçekliği hakkındaki bir soruya müspet cevap vermek lâzımdır. Ama, bir obje henüz *meydana geliş halinde* bulunduğu zaman, cevap vermekte bazen haklı olarak tereddüt edilebilir. Bir adamın kafasının yarısı saçsız ise ona: dazlak kafalı, deriz. Ama, gelin de saç dökülmesinin kesin olarak hangi andan itibaren dazlaklığı meydana getirdiğini tayin edin bakalım!

Filân özelliğin (propriété) filân objeye aitliği hakkında sorulan başka her muayyen suale, *ya evet'le, ya da hayır'la* cevap vermek lâzımdır. Bunda şek şüphe yok. Fakat, bir obje *değişmekte,* belli bir özelliği artık *kaybetmekte* ise, yahut *sadece bu özelliği kazanmak üzere bulunuyorsa* ne cevap verilsin istersiniz? Kendiliğinden anlaşılacağı gibi, bu halde de muayyen bir cevap gereklidir. Ne var ki, bu cevap ancak: *"evet hayır'dır hayır evet'tir"* for-

mülüne göre düşünüldüğü takdirde tayin edilebilir. Bu cevabın, Uberweg tarafından tavsiye olunan: *"ya evet, ya hayır"* formülüne göre verilmesi ise düpedüz imkânsızdır.

Gerçi, buna itiraz olarak, objenin *kaybetmekte olduğu* özelliğin henüz mevcut olmaktan çıkmadığı, *kazanmakta olduğu* özelliğin ise şimdiden mevcut bulunduğu; binaenaleyh, bahis konusu obje *istihale halinde* (en *état de transformation)* bulunsa bile, *"ya evet, ya hayır"* formülüne göre düşünülen bir cevabın mümkün ve hattâ mecburî olduğu söylenebilir. Ama, bu yanlıştır. Çenesinde "tüyler" bitmeğe başlamış bir delikanlı hiç şüphesiz artık sakal sahibi oluyor demektir, ama bu hal henüz onu sakallı olarak vasıflandırmamıza elvermez. Çenedeki tüyler, *yavaş yavaş sakal haline dönmekle (se transforme)* beraber sakal değildir. Bu değişikliğin kalitatif hale gelmesi için, onun belli bir *kantitatif hadde* ulaşması gerekir. Bunu hatırdan çıkaran kimse, objelerin özellikleri hakkında *muayyen* bir hüküm verme imkânını kaybeder.

Antik çağın Efesos'lu düşünürü, "her şey akar, değişir" diyor. Objeler adını verdiğimiz kombinezonlar hızlı veya yavaş devamlı bir transformasyon halinde bulunurlar. Belli bazı kombinezonlar, *aynı kombinezonlar olarak* kaldıkça bunlar hakkında: *"evet evet'tir, hayır hayır'dır"* formülüne göre hüküm vermemiz (apprécier) icap eder. Fakat, bu kombinezonlar istihale ettikleri (se transforment), oldukları gibi mevcut olmaktan çıktıkları nispette, tenakuz mantığına başvurmamız ve — Bernstein, N. G. ve metafizikçiler takımından bütün beylerin hoşnutsuzluğunu üzerimize çekmek pahasına da olsa — *"hem evet, hem hayır; hem mevcutturlar, hem mevcut değildirler"* demeniz gerekir.

Hareketsizlik nasıl hareketin özel bir hali ise, formel mantığın kaidelerine (düşüncenin "temel kanunları" na)

uygun düşünce de öylece diyalektik düşüncenin özel bir halidir.

Eflâtunun talebelerinden Kratilos'un, "aynı bir nehirde iki defa yıkanılamaz" diyen Herakleitos'un bu sözünü bile [yeter bulmıyarak] tasvip etmediği söylenir. Kratilos, aynı bir nehirde bir defa bile yıkanılamıyacağını iddia ediyordu: çünkü, yıkandığımız sırada nehir değişir, *başkalaşır.* Bu gibi hükümlerde, *şimdiki varlık*'ı *(l'être présent)* teşkil eden unsur, *oluş* unsuru tarafından âdeta ortadan kaldırılmıştır. Bu, diyalektiği doğru olarak tatbik etmek değil, onu kötüye kullanmaktır. Hegel şöyle der: *Das Etwas ist die erste Negation der Negation.* (Herhangi bir şey inkârın ilk inkârıdır.)

Felsefe literatürünün büsbütün cahili olmıyan tenkitçilerimiz, diyalektik lehindeki bütün delilleri gûya cerhetmiş olan Trendelenburg'a atıfta bulunmaktan hoşlanıyorlar. Fakat, anlaşılan bu baylar Trendelenburg'u üstünkörü okumuşlar; o da okumuşlarsa eğer... Şu küçük noktayı büsbütün unutmuş görünüyorlar — şayet vaktiyle öğrenmişlerse... ki, bunu hiç sanmıyorum — Trendelenburg, tenakuz kanununun *harekete değil, fakat sadece hareket tarafından yaratılan objelere tatbik edilebileceğini* kabul eder. Bu doğrudur. Fakat, hareket objeleri yalnız *yaratmakla* kalmaz. Evvelce söylediğimiz gibi, hareket objeleri *durmadan değiştirir.* İşte bu sebeple, *hareketin mantığı* ("tenakuz mantığı") hareket tarafından yaratılan objeler üzerindeki haklarını hiçbir zaman kaybetmez. Ve yine bunun için, formel mantığın "temel kanunlar" ına lâyık oldukları saygıyı göstermekle beraber, bu kanunların sırf belli sınırlar içinde, diyalektiğe de kendi payını vermemize engel olmadıkları nispette, geçer olduklarını hatırda tutmamız lâzımdır. İşte, söz konusu kanun Trendelenburg'da gerçekte bu şekilde tezahür ediyor. Bununla beraber, Trendelenburg'un kendisi, bizzat formülleştir-

diği ve *bilgi teorisi bakımından olağanüstü bir önem taşıyan* bu prensipten çıkan bütün neticeleri çıkartmamıştır.

Burada, sırası gelmişken, Trendelenburg'un *Logische Untersuchungen*'inin (Mantık etüdleri) (1), bizim aleyhimizde değil, lehimizde şahitlik eden gayet doğru birçok mülâhazaları ihtiva ettiğini de sözlerimize ekliyeceğiz. Bu garip görünebilir, ama izahı pek basittir ve bu izah yine pek basit bir vakıada, Trendelenburg'un aslında idealist diyalektiğe karşı savaştığı vakıasında bulunur. Trendelenburg'un görüşüne göre, diyalektiğin kusuru onun saf fikirde mündemiç, buna has bir hareket — ki bu, aynı zamanda, varlığın kendi kendisini yaratması (auto-création) hareketidir — kabul etmesidir (2). Gerçekten de, bu büyük bir hatâdır. Fakat, bunun sırf idealist diyalektiğe has bir kusur olduğunu kim anlamaz ki? Marx'ın, diyalektiği "ayakları üzerine" koymak istediğinde, onun eski idealist temelinden doğan bu ilk (initiale) hatâyı düzeltmekle işe başladığını bilmiyen var mı? Başka bir misal. Trendelenburg, gerçekte, Hegel'de hareketin mantığa temellik ettiğini, halbuki mantığın kendisini destekliyecek herhangi bir mukaddem'e (d'aucunes prémisses) ihtiyacı olmaması gerekir idiğini, söyler. Bu da tamamiyle doğrudur, ama yine *materyalist* diyalektik lehinde bir delil teşkil eder. İşte, en enteresanı olmak üzere, üçüncü bir misal. Trendelenburg'a göre, Hegel'de tabiatın tatbikî mantık'tan (logique appliquée) ibaret olduğunu sanmak yanlıştır. Tamamiyle aksine: Hegel'in mantığı aslâ saf fikrin bir yaratması değil; tabiatın peşin bir tecridi *(eine anticipirte Abstraction der Natur)* mahsulüdür. Hegel'in diyalektiğinde hemen hemen her şey tecrübeden çıkarılmıştır ve şayet tecrübe

(1) Leipzig, 1862.

(2) ***Behauptet eine Selbstbewegung des reinen Gedankens, die zugleich die Selbsterzeugung des Seins ist.***

diyalektiğin kendisine borçlu olduğu her şeyi ondan geri alacak olsa, berikine tası tarağı toplamaktan başka yapacak bir iş kalmazdı. Çok doğru! Ama, Hegel'in şakirtleri arasında üstatlarının idealizmine karşı ayaklanarak *materyalizm* kampına geçmiş olanlar da zaten bundan başka bir şey söylemiyorlardı.

Buna benzer birçok misaller verebilirim. Fakat, bu beni konumdan uzaklaştırır. Burada sadece tenkitçilerimize, bize karşı mücadelelerinde Trendelenburg'u öne sürmemekle daha iyi edeceklerini göstermek istedim.

Devam edelim. Hareketin, aksiyonda bir tenakuz olduğunu ve dolayısıyle formel mantığın "temel kanunlar"ının ona tatbik edilemiyeceğini söyledim. Yanlış anlamalara yol açmaması için, bu tezin tasrih edilmesi yerinde olur. Hareketin bir nev'inden başka bir nev'ine geçiş — mekanik hareketten hararete geçiş diyelim — bahis konusu olduğu zaman da Uberweg'in temel kaidesine göre muhakeme yürütmemiz gerekir. Bu nevi hareket *ya* hararettir, *ya* mekanik harekettir, *ya da...* ilh. Besbelli bir şey. Fakat, eğer böyle ise, formel mantığın temel kanunları, belli bazı sınırlar içinde, *harekete de tatbik edilebilir* demektir. Bundan bir kere daha şu netice çıkar ki, diyalektik formel mantığı ortadan kaldırmaz, fakat sadece metafizikçilerin onun kanunlarına verdikleri *mutlak değer*'i kaldırır.

Okuyucu yukarıda söylenenlere dikkat ettiyse, *materyalizmin diyalektikle uyuşmasına imkân olmadığı* hakkında sık sık tekrarlanan fikrin değersizliğini kolayca anlıyacaktır. Aksine, *bizim diyalektiğimizin temeli materyalist tabiat anlayışıdır*. Bizim diyalektiğimiz bu anlayışa dayanır ve şayet, muhal bir faraziye olarak, materyalizm yıkılacak olsa o da yıkılır. Ve buna karşılık, diyalektiksiz *materyalist bilgi teorisi* eksik, tek taraflı ve hattâ *imkânsız*'dır.

Hegel'de diyalektik metafizikle birleşir (coïncide). Halbuki, bizde *diyalektik, tabiat* doktrinine dayanır.

Hegel'de — Marx'ın tâbiriyle — gerçeğin demiurgos'u (yaratıcısı) *mutlak fikir* idi. Bizim için ise, mutlak fikir, *maddenin* bütün *kombinezonlarını* ve bütün *hallerini* doğuran *hareketin tecridi*'nden başka bir şey değildir.

Hegel'e göre, düşünce, mefhumlar içinde bulunan *tezatlar*'ın keşfedilip çözülmesi sayesinde ilerler. Bizim *materyalist* doktrinimize göre ise, mefhumların ihtiva ettikleri tezatlar, *fenomenler*'de bulunan tezatların — ki bu tezatlar, bütün fenomenlerin müşterek temelinin, yani *hareket*'in tezatlı mahiyetinden (nature) ileri gelir — aksinden (reflet), *düşünce diline çevrilmesinden,* başka bir şey değildir.

Hegel'e göre, eşyanın gidişini fikirlerin gidişi tayin eder; bize göre, *fikirlerin gidişi eşyanın gidişi* ile, *düşüncenin gidişi hayatın gidişi* ile izah olunur.

Materyalizm, diyalektiği "ayakları" üzerine koyar ve böyle yapmakla onu, Hegel'de bürünmüş olduğu mistik örtüden soyar. Materyalizm, böyle yapmakla diyalektiğin *inkılâpçı karakteri*'ni de göz önüne serer.

Diyalektik, diyor Marx, mistik şekli altında bir Alman modası halini aldı, çünkü o mevcut düzeni (état de choses) çevreleyen bir hale gibiydi. Rasyonel şekli altında ise, diyalektik burjuvazinin ve onun doktriner sözcülerinin gözünde dehşet ve rezaletten başka bir şey değildir, çünkü mevcut olanın müspet bir şekilde anlaşılmasını sağladıktan başka, inkârın, mevcut düzenin zarurî yıkılışının anlaşılmasını da sağlar; her şekli, hareketin akışı içinde ve dolayısıyle geçici görünüşü altında kavrar; hiçbir şeyin önünde boyun eğmez, mahiyeti itibariyle tenkitçi ve inkılâpçıdır (1).

Reaksiyoner zihniyet içine gömülmüş burjuvazinin materyalist diyalektik karşısında dehşete kapılması eşya-

(1) Bkz.: K. Marx : *Kapital,* c. I. s. XCV-XCVI. Costes, 1933.

nın tabiatı gereğidir. Fakat, inkılâp hareketine candan sempati duyan insanların ondan yüz çevirmesine gelince, bu büsbütün gülünç ve son derece üzücü bir şeydir: saçmalığın *nec plus ultra*'sıdır (1).

Üzerinde durmamız gereken bir şey daha var. Uberweg'in, düşünen kimselerden mantıklı olmalarını ve şu veya bu özelliğin şu veya bu objeye ait olup olmadığı hakkında sorulan sarih suallere sarih cevaplar vermelerini isterken haklı — hem de ne nispette haklı — olduğunu biliyoruz. Fakat, ele aldığımız objenin *basit* değil de *birbirine taban tabana zıt özellikleri* olan *kompleks* bir obje olduğunu tasavvur ediniz. Uberweg'in istediği hüküm böyle bir objeye tatbik edilebilir mi? Edilemez. Hegelci diyalektiğin Trendelenburg kadar sarsılmaz hasmı olan Uberweg'in kendisi bile, bu halde başka bir kaideye, mantıkta *"principium coincidentiae oppositorum"* (2) adı verilen bir kaideye göre hüküm verilmesini gerekli buluyor. Ne var ki, tabiî ve sosyolojik ilimlerin konusunu teşkil eden fenomenlerin büyük çoğunluğu işte bu nevi "objeler" dendir. En basit protoplasma globülü, en aşağı tekâmül derecesinde bulunan bir cemiyetin hayatı, birbirine taban tabana zıt özellikleri ihtiva eder. Şu halde, hem tabiî ilimlerde, hem sosyolojide diyalektik metoda geniş bir yer ayırmak gerektiği besbellidir. Ve böyle yapılmağa başlandığından beri bu ilimler hakikaten muazzam ilerlemeler kaydetmişlerdir.

Sayın okuyucu, diyalektiğin biyoloji alanında hakkını nasıl kabul ettirmiş olduğunu öğrenmek ister misiniz? Tekâmül nazariyesinin *neviler (espèces)* üzerinde açmış olduğu münakaşaları hatırlayınız. Darwin'le taraftarları,

---

(1) ***Nec plus ultra:*** bir şeyin aşılamıyacak son kertesini göstermek için kullanılan lâtince bir tâbir. (Türkçeye çevirenin notu).

(2) "Zıtların uyuşması prensipi". (Türkçeye çevirenin notu).

aynı bir hayvan veya bitki familyasına ait muhtelif nevilerin, aynı bir iptidaî şekilden inme farklılaşmış soylardan (descendants différenciés) başka bir şey olmadığını iddia ediyorlardı. Ayrıca, tekâmül nazariyesine göre, aynı bir takıma (ordre) ait bütün cinsler (genres) de yine aslî (primordiale) bir şekilden gelir ve aynı bir sınıfa ait bütün takımlar için de durum böyledir. Aksi kanaate, yani Darwin'in muarızlarının kanaatine göre ise, bütün hayvan ve bitki nevileri birbirlerinden tamamiyle bağımsızdırlar ve yalnız aynı bir nev'e ait fertler müşterek bir şekilden gelirler. Neviler hakkındaki aynı anlayış daha önce Linné tarafından şu sözlerle ifade edilmişti: "Ulu Varlık başlangıçta (primitivement) ne kadar yaratmışsa o kadar nevi vardır". Bu düpedüz metafizik bir anlayıştır, çünkü metafizikçi şeyleri (eşyayı) ve mefhumları "birbirinden ayrı, değişmez, katı, toptan bir defa olarak yapılmış ve birbiri ardınca, birbirinden bağımsız bir şekilde tetkik edilecek objeler" (Engels) olarak ele alır. Diyalektikçi ise, Engels'e göre, aksine, şeyleri ve mefhumları "irtibatları (connexion), zincirlenişleri, hareketleri, meydana geliş ve yok oluşları içinde" düşünür. Bu anlayış biyolojide Darwin devrinden beri ortaya çıkmıştır ve, ilmin gelişmesi tekâmül teorisinde ne gibi düzeltmelere yol açarsa açsın, her zaman orada kalacaktır.

Diyalektiğin *sosyoloji* bakımından taşıdığı büyük önemi anlamak için, *sosyalizmin ütopyadan ilme* doğru nasıl tekâmül ettiğini hatırlamak yeter.

Ütopist sosyalistler, "insan tabiatı" hakkındaki mücerret görüşe saplanarak sosyal fenomenler hakkında: "evet evet'tir, hayır hayır'dır" formülüne göre hüküm veriyorlardı. Mülkiyet, insan tabiatına *ya* uygundur, *ya da* uygun *değildir;* monogamik aile insan tabiatına *ya* uygundur, *ya da* uygun *değildir,* ilh... Sosyalistler, insan tabiatını

değişmez (immuable) saydıklarından, haklı olarak, bütün *mümkün* sosyal organizasyon şekilleri arasında bir tanesinin *bütün diğerlerinden* fazla insan tabiatına uygun düşeceğini umuyorlardı. Bu en iyi, yani insan tabiatına en uygun *sistemi* bulmak arzusu buradan doğuyordu, Her ekol kurucusu bu sistemi *bulduğunu düşünüyor;* bunun için de kendi *ütopyasını* teklif ediyordu. Marx, sosyalizme diyalektik metodu soktu ve bu suretle, ütopyacılığa bir ölüm darbesi indirerek, sosyalizmi bir *ilim* yaptı. Marx, insan tabiatını öne sürmez; buna *ya* uygun olan, *ya da* uygun *olmıyan* sosyal müesseseler kabul etmez. Daha *Felsefenin sefaleti*'nde bile Proudhon'a karşı şu mânalı ve karakteristik itiraza rastlarız: "Bay Proudhon, tekmil tarihin insan tabiatının sürekli bir istihalesinden (transformation) başka bir şey olmadığını bilmiyor (1)".

Marx, *Kapital*'de, insanın dış dünya üzerine tesir etmek, onu değiştirmekle kendi öz tabiatını da değiştirdiğini söyler (2). Bu, sosyal hayat meseleleri üzerine yeni bir ışık tutan diyalektik bir görüştür. Meselâ, özel mülkiyet meselesini ele alalım. Ütopistler, özel mülkiyetin mevcut olup olmaması lüzumu, yani onun insan tabiatına uyup uymadığı üzerine çok şeyler yazmış, gerek kendi aralarında, gerekse ekonomistlerle çok münakaşalar etmişlerdir. Marx, bu meseleyi konkre bir zemine oturttu. Onun doktrinine göre, *mülkiyet şekilleri ve münasebetleri istihsal kuvvetlerinin tekâmülü tarafından tayin edilir.* İstihsal kuvvetlerinin tekâmülünün filân derecesine muayyen bir mülkiyet şekli, falan derecesine bir başkası uygun düşer. Fakat, burada *mutlak hal tarzı* yoktur ve olamaz, zira her şey akar, değişir; "hikmet deliliğe, haz acıya döner".

Hegel: "tezat ilerleticidir" der. İşte bu diyalektik an-

---

(1) *Felsefenin sefaleti*, s. 115, E. S., 1946.

(2) *Kapital*, c. II, s. 4 Costes.

layışı en parlak bir şekilde doğrulayan delili ilim *sınıf mücadeleleri*'inde bulur. Sınıf mücadeleleri hesaba katılmadığı takdirde, *sınıflara* bölünmüş bir cemiyetin sosyal ve spiritüel hayatının tekâmülünü anlamağa imkân yoktur.

Peki, yukarıda gördüğümüz gibi, hareketin ezelî ve ebedî prosesüsünün insan beynindeki aksini teşkil eden "tenakuz mantığı" na niçin *"diyalektik"* deniyor? Bu konuda fazla derin düşüncelere girmiyerek, sözü Kuno Fischer'e veriyorum:

İnsan hayatı bir diyaloga benzer. Şu mânada ki, fikirce verimli ve zengin bir konuşma sırasında konuşanların kanaatleri nasıl yavaş yavaş değişirse, bizim de yaşımız ve tecrübemiz arttıkça insanlar ve eşya hakkındaki görüşlerimiz öylece değişir. Zaten tecrübe de hayat ve dünya hakkındaki görüşlerimizin bu irade dışı ve zarurî değişmesinden ibarettir... İşte bunun için, Hegel şuurun gelişmesini bir felsefî konuşmanın gelişmesine benzeterek onu *"diyalektik"* veya diyalektik hareket diye adlandırmıştır. Bu tâbir, Eflâtun, Aristoteles ve Kant tarafından da yüksek ve farklı bir mânada kullanılmış olmakla beraber, hiçbir sistemde Hegel'inkinde olduğu kadar geniş bir anlam kazanmamıştır.

ÜÇÜNCÜ KISIM

TARİH FELSEFESİNE DAİR

Tarihçi, yani genelleştirme kabiliyetinden yoksun olmıyan bir kimse, insan soyunun geçmişini ve şimdisini düşünecek olursa, karşısında büyük, harikulâde bir manzaranın yayıldığını görür. Modern ilmin, insanı yeryuvarlağımız üzerinde tâ dördüncü devirden, yani en az 200.000 yıldan beri var saydığını şüphesiz bilirsiniz. Ama, daima tahminlere dayanan (hypothétiques) bu gibi hesapları bir yana bırakıp, biz de eskiden kabul edildiği gibi, insanın yeryüzünde Milâttan 4.000 yıl önce ortaya çıktığını kabul edersek, tıpkı sonbaharın gelmesiyle ormanlarda yaprakların dökülüp yok olması gibi birbiri ardınca göçüp giden 200 kadar nesil çıkar karşımıza. Bu nesillerden herbiri, hattâ her nesle mensup fertlerden herbiri kendi amaçları peşinde koştu; yaşamak veya yakınlarını yaşatmak için mücadele etti; yine de bütüne ait bir hareket, *insan soyunun tarihi* dediğimiz şey oldu. Atalarımızın hayatını hatırlıyalım. Meselâ, gölşehirleri adı verilen meskenlerde yaşıyan insanların hayatlarını gözümüzün önüne getirelim. Bu insanların hayatını bugünkü İsviçrelilerin hayatıyle karşılaştıracak olursak arada çok büyük bir fark görürüz. İnsanla onun az çok insana benzer (anthropomorphes) akrabaları arasındaki mesafe büyüdü, insanın tabiat üzerindeki hâkimiyeti arttı. Şu halde, bu hareketin, bu ilerlemenin sebeplerini araştırmak pek tabiî ve hattâ kaçınılmaz bir şeydir.

İnsan soyunun tarihî hareketinin ve ilerlemesinin sebepleri meselesi, bu büyük mesele, vaktiyle tarih felsefesi

denilen ve bence tarih anlayışı diye adlandırılması gereken şeyin, yani bir *ilim olarak düşünülen* tarihin konusunu teşkil eder. Öyle ki, bu ilim, *sadece olayların (choses) nasıl cereyan etmiş olduğunu öğrenmekle yetinmez, aynı zamanda bu olayların neye şu şekilde değil de, bu şekilde cereyan etmiş olduğunu bilmek ister.*

Her şeyin olduğu gibi tarih felsefesinin de bir tarihi vardır. Demek istediğim şu ki, tarih hareketinin *niçin*'i sorusuyla uğraşan kimseler bu büyük soruyu farklı devirlerde farklı bir şekilde cevaplandırmışlardır. *Her devrin kendine has bir tarih felsefesi vardı.* Belki, aynı bir tarih devresinde *yalnız bir tane değil,* birçok tarih felsefesi ekolü bulunmuş olduğunu söyliyerek bana itiraz edeceksiniz. Kabul. Ama, şunu göz önünde bulundurmanızı isterim: belli bir tarih devresine ait çeşitli tarih ekolleri arasında daima ortak bir yan (chose) vardır ve bu ortak yan bunları aynı bir cinsin muhtelif nevileri olarak düşünmemizi mümkün kılar. Tabiî, birtakım artakalmalar (survivances) da yok değildir. Şu halde, meseleyi basitleştirmek için, *her tarih devrinin kendine has bir tarih felsefesi* olduğunu söyliyebiliriz. Şimdi, bunlardan birkaçını inceliyelim. İşe *teolojik tarih felsefesinden veya anlayışından* başlıyorum.

I. TEOLOJİK TARİH ANLAYIŞI

Teolojik tarih felsefesi veya anlayışı nedir? Bu anlayış en iptidaî anlayıştır; dış dünyayı kavramağa çalışan insan düşüncesinin ilk çabalamalarına sıkı sıkıya bağlıdır.

Gerçekten de, insanın tabiat hakkında meydana getirebileceği en basit anlayış, tabiatta değişmez kanunlara uyan, birbirine bağlı fenomenler görecek yerde, tıpkı kendi iradesine benziyen bir veya birkaç iradenin aksiyonu

ile meydana gelen hâdiseler görmektir. Fransız filozofu *Guyau,* kitaplarından birinde, bir çocuğun bir türlü görünmeyen aya "yaramaz" dediğine şahit olduğunu söyler. Bu çocuk, ayı canlı bir varlık sayıyordu. İptidaî insan da, tıpkı bu çocuk gibi, tabiatı *canlandırır (anime). Animizm* dinî düşüncenin gelişmesinde ilk safhadır. Oysaki, tabiat hâdiselerinin animistçe izahını bir yana atarak bunları kanunlara tâbi fenomenler olarak telâkki etmek ilimde ilk adımı teşkil eder. Bir çocuk, ayın "yaramaz" olduğu için saklandığını sandığı halde, bir astronom belli bir anda şu veya bu yıldızı görmemizi sağlayan tabiî şartları tümüyle bize izah eder. *Tabiatın* izahında ilim nispeten ilerlemeler kaydetmiş olduğu halde, insan cemiyetini ve bunun tarihini inceliyen ilim çok daha yavaş ilerlemiştir. Tabiat fenomenlerinin animistçe izahıyle artık alay edildiği devirlerde, tarih hâdiselerinin animistçe izahı kabul ediliyordu.

Çoğu zaman, gayet medenî olan bazı cemiyetlerde, insanlığın tarihî hareketini bir ya da birkaç tanrının iradesinin görünüşü olarak izah etmenin pekâlâ mümkün olduğu düşünülüyordu. Tarihin böyle Tanrının aksiyonu ile izah edilmesine biz *teolojik tarih anlayışı* adını veriyoruz.

Size bu anlayış hakkında misal vermiş olmak için, burada iki ünlü kişinin tarih felsefelerini karakterize edeceğim. Bu iki ünlü kişi: Hippone piskoposu Aziz Augustinus ile Meaux piskoposu Bossuet'dir.

Aziz Augustinus, tarihî hâdiselerin Rabbin hikmet ve iradesine (Providence divine) tâbi olduğunu düşünür ve, üstelik, başka türlü düşünülemiyeceğine inanır. Der ki:

Bu yüce (souverain), bu sahici Tanrıyı, bütün ruhları ve bütün bedenleri yaratan... insanı beden ve ruhtan mürekkep bir akıllı hayvan yapan, her türlü kaidenin, güzelliğin, düzenin prensipi olan, her şeye sayısını, ağırlığını, ölçüsünü veren, cinsi ve değeri ne olursa olsun her türlü tabiat mahsulüne kaynaklık eden Tanrı-

yı düşününüz. Sorarım size, yeryüzündeki imparatorlukların, bunların hâkimiyet ve tâbiiyetlerinin hikmet ve iradesinin kanunları dışında kalmasına bu Tanrının müsaade edeceğine inanılabilir mi (1)?

Aziz Augustinus tarih hakkındaki bütün izahlarında bu genel görüş noktasından ayrılmaz.

Romalıların haşmetini mi izah etmek gerekiyor? Hippone piskoposu bunu Cenab-ı Hakkın gözüne göründüğü gibi bütün teferruatıyle anlatır:

Doğu krallıkları yeryüzünde uzun yıllar boyunca parladıktan sonra, Tanrı zaman sırası içinde sonuncu olan Batı imparatorluğu'nun büyüklük ve genişlik bakımından bütün imparatorlukların birincisi olmasını istedi; ve birçok milletleri cezalandırmak için bu İmparatorluğu kullanmayı tasarlamış olduğundan, onu övgü ve şeref ihtirasıyle yanıp tutuşan insanlara emanet etti. Bu insanlar, kendi şereflerini vatanlarının şerefiyle bir görüyor, vatanlarının selâmeti için kendilerini feda etmeğe daima hazır bulunuyor ve böylece kendi tamahkârlıklarını ve diğer bütün kusurlarını tek bir kusur: şan ve şeref aşkı kusuru ile yeniyorlardı. Evet, şan, şeref aşkının da bir kusur olduğunu saklamamak lâzımdır, vs. (2)...

İlk hıristiyan imparator Konstantinus'un satveti mi izah olunacak? Rabbin hikmet ve iradesi bütün güçlüğü ortadan kaldırıverir:

İyi Tanrı — der Augustinus —, kendisine ibadet edenleri, her şeye kadir şeytanların yardımı olmaksızın yeryüzünde krallıklar, büyüklükler elde etmeğe imkân bulunmadığına inanmaktan alakoymak maksadıyle Konstantinus'u sahte tanrılara değil hakikî Tanrıya inanan bu imparatoru lûtfuna mazhar kılmak istedi ve onu başkalarının istemiye bile cüret edemiyeceği nimetlere boğdu (3).

Nihayet, bir savaşın başka bir savaştan daha uzun sürmesinin sebebi mi söz konusudur? Aziz Augustinus

---

(1) *Tanrı Sitesi.* Emile Saisset tercümesi, Paris, 1885, V inci kitap, bölüm XI, s. 292-293.

(2) *Aynı eser,* s. 301.

(3) *Aynı eser,* c. I, s. 328-329.

bize, çünkü Tanrının bunu böyle istemiş olduğunu söyliyecektir:

Adaletinin ve mağfiretinin takdirlerine göre insanları cezalandırmak ya da teselli etmek Tanrının elinde olduğu gibi, savaşların süresini tayin eden, onları dilediği şekilde uzaltıp kısaltan da Tanrıdır (1).

Gördüğünüz gibi, Aziz Augustinus daima temel prensipine sadık kalıyor. Yazık ki, fenomenlerin doğru izahını bulabilmek için bir prensipe sadık kalmak yetmez. Her şeyden önce, bir tarih felsefecisinin, izaha çalıştığı fenomenden evvel veya onunla birlikte meydana gelen bütün olayları dikkatle incelemesi lâzımdır. Temel prensip, tarihî gerçeğin tahlilinde sadece bir kılavuz (fil conducteur) vazifesi görebilir ve görmelidir. Halbuki, Aziz Augustinus'un teorisi her iki bakımdan da yetersizdir. Bu teori, tarihî gerçeği tahlil metodu olarak sıfırdır. Temel prensipine gelince, bu hususta şuna dikkat etmenizi rica ederim. Aziz Augustinus Rabbin hikmet ve iradesinin kanunları dediği şeylerden öylesine bir iman ve teferruatla söz ediyor ki, onu okurken insanın, acaba Augustinus Tanrısının sırdaşı mıydı? diye kendi kendisine sorası geliyor. Üstelik, aynı yazar, aynı imanla, temel prensipine aynı sadakatle, aynı eserde bize *Rabbin ihtiyar ettiği yolların sırrına nüfuz edilemiyeceğini* söyler. Madem ki böyledir, bu sırra erişmeğe çalışmak gibi mutlaka verimsiz ve kısır kalacak bir işe ne diye girişmeli? Hem, bu sırrına nüfuz edilemiyen yolları beşer hayatına ait hâdiselerin bir izahı diye bize göstermek neden? Tenakuz elle tutulacak gibidir ve böyle olduğu için de insan ne kadar ateşli ve sarsılmaz bir iman sahibi olursa olsun, eğer bir parça bile mantığa değer veriyor, *sırrına nüfuz edilemez,* yani *izah*

(1) *Aynı eser,* c. I, s. 323.

edilemez olanın *her şeyi* izah edip anlattığını iddia etmek istemiyorsa, tarihin teolojik açıklanmasından (interprétation) vazgeçmek zorundadır.

Gelelim Bossuet'ye. Aziz Augustinus gibi Bossuet de tarih anlayışında teolojik görüş noktasında yer alır. Ona göre, kavimlerin tarihî kaderlerini, yahut kendi deyişiyle imparatorlukların doğuş ve batış hareketlerini (révolutions) düzenliyen Rabbin hikmet ve iradesidir. Bossuet, *Cihan tarihi üzerine nutuk* adlı eserinde şöyle der:

> Bu imparatorlukların, Tanrı kavminin tarihi ile zarurî bir bağlılığı vardır. Tanrı, bu kavmi cezalandırmak için Asurlularla Babillileri; kalkındırmak için Persleri; korumak için İskender ile onun ilk haleflerini; denemek için meşhur Antiokus ile haleflerini; onu imha etmekten başka bir şey düşünmiyen Suriye kırallarına karşı hürriyetini korumak için Romalıları kullandı. Yahudiler İsa'ya kadar Romalıların hâkimiyeti altında yaşadılar. Fakat, Yahudiler İsa'yı çarmıha gerince, aynı Romalılar hiç farkında olmadan ilâhî intikama âlet olup bu nankör kavmi imha ettiler (1).

Sözün kısası, birbiri ardınca tarih sahnesinde görünen bütün kavimler ve bütün imparatorluklar türlü yollardan hep aynı amaca: *hıristiyan dininin iyiliğine ve Tanrının şanına* hizmet etmişlerdir. Bossuet, Mukaddes Ruh'un Aziz Yohanna'ya indirdiği ve Yohanna'nın Apokalips'te (Yohanna Vahyi) anlattığı vahye dayanarak, Tanrının Roma imparatorluğu ile bizzat Roma hakkındaki gizli hükümlerini öğrencisine açıklıyor. Bossuet de, sanki Rabbin ihtiyar ettiği yollar artık *sırrına nüfuz edilemez* olmaktan çıkmış gibi konuşuyor. Dikkate değer bir nokta da şu: tarih hareketinin görünüşü Bossuet'de *beşerî şeylerin boşluğu duygusu*'ndan başka bir şey uyandırmaz.

---

(1) ***Nutuk***, Garnier frères bas. 1886. 3 üncü kısım, böl. I, s. 2-4.

Değil kıralların ve imparatorların, fakat bir vakitler bütün dünyayı titretmiş olan koskoca imparatorlukların bir an içinde gözlerinizin önünden geçip gittiğini; eski ve yeni Asurluların, Medlerin, Perslerin, Yunanlıların, Romalıların birbiri ardınca, sanki birbiri üzerine yıkılırcasına karşınızda belirdiğini gördüğünüz zaman, bu korkunç hercümerç, insanlık alanında (parmi les hommes) istikrarlı hiçbir şey bulunmadığı ve kararsızlık ve çalkantının beşerî şeylerin özelliğini teşkil ettiği hissini sizde uyandırır (1).

Bu *kötümserlik,* Bossuet'nin tarih felsefesinin en dikkate değer çizgilerinden biridir. İyice gözden geçirilecek olursa, bu çizginin hıristiyanlığın esas karakterini sadık bir şekilde aksettirdiğini itiraf etmek gerekir. Hıristiyanlık, kendi sâliklerine teselli, pek çok teselli vaad eder. Ama, nasıl teselli eder onları? Onlara bu dünyadaki şeylerden el etek çektirerek, onları yeryüzünde her şeyin boş olduğuna, insanlar için mutluluğun ancak ölümden sonra elde edilebileceğine inandırarak. Bu noktayı hatırda tutmanızı rica ederim, çünkü ileride bir kıyaslama yapmamıza yarıyacaktır.

Bossuet'nin tarih felsefesinin dikkate değer bir başka çizgisi de şudur: Bossuet, tarih hâdiselerini açıklarken (interpréter), Aziz Augustinus gibi Tanrının iradesine başvurmakla yetinmez, *imparatorlukların doğuş ve batış hareketlerinin özel sebepleri* adını verdiği şey üzerinde de dikkatini toplar.

Çünkü, der Bossuet, kâinatın teselsülünü meydana getiren ve, kendi başına her şeyi yapmağa kadir varlık olarak, gerekli düzeni kurmak için bu kadar büyük bir bütünün kısımlarının birbirine bağlı olmasını istiyen Tanrı, beşerî şeylerin devamlı ve nispetli olmasını da istemiştir. Demek istediğim şu ki, insanların ve milletlerin vasıfları, Tanrının bunlar için takdir etmiş olduğu yükseliş derecesiyle nispetlidir; ve Tanrının, doğrudan doğruya eli gözüksün istediği bazı olağanüstü haller (coups) bir yana bırakı-

(1) *Aynı eser,* s. 19.

lırsa, sebepleri daha önceki yüzyıllarda bulunmıyan herhangi bir büyük değişiklik aslâ vuku bulmamıştır. İmdi, her işde, o işi hazırlıyan, o işe girişilmesini gerektiren (détermine) ve o işi başarıya ulaştıran âmiller bulunduğuna göre, hakikî tarih ilmi [nin vazifesi], her devirde büyük değişiklikleri hazırlamış olan bu gizli tertipleri ve söz konusu değişiklikleri meydana getiren önemli fikirleri (conjectures) ortaya çıkarmaktır (1).

Demek ki, Bossuet'ye göre, tarihte Tanrının elinin tek başına gözüktüğü, başka bir deyişle, Tanrının *doğrudan doğruya* müdahale ettiği (agit) hâdiseler de vardır. Bu hâdiseler âdeta birer *tarihî mucize*'dir. Fakat, çoğu halde ve eşyanın alelâde akışı içinde, belli bir devirde meydana gelen değişikliklerin sebepleri daha önceki devirlerde bulunur. *Hakikî ilmin işi, sırf insanların ve milletlerin tabiatına bağlı olduğundan hiçbir tabiatüstü tarafı bulunmıyan bu sebepleri incelemektir.*

Şu halde, Bossuet, kendi teolojik tarih anlayışında *tarih hâdiselerinin tabiî izahı*'na geniş bir yer veriyor. Gerçi, bu tabiî izah onda *teolojik düşünce*'ye sıkı sıkıya bağlıdır; insanlara ve milletlere, kaderlerinde bulunan yükseliş derecesine uygun vasıfları veren yine Tanrıdır. Fakat, bu vasıflar bir kere verildikten sonra artık tek başlarına müessir olurlar ve böyle *müessir oldukları müddetçe* de, Bossuet'nin kesin olarak dediği gibi, *tarihin tabiî izahını araştırmak yalnız hakkımız değil, aynı zamanda vazifemizdir.*

Bossuet'nin tarih felsefesinin Aziz Augustinus'unkinden büyük üstünlüğü, hâdiselerin özel sebeplerinin incelenmesi zarureti üzerinde ısrar etmesidir. Ama, bu üstünlük, aslında, hakikî (proprement dite) teolojik anlayışın, yani *fenomenleri bir veya birden fazla tabiatüstü âmilin aksiyonu ile izah etmek*'ten ibaret olan metodun *güçsüz-*

(1) *Aynı eser*, s. 20-21.

lüğünü ve *kısırlığını* — şüphesiz bilmeden ve elinde olmadan — itiraf etmekten başka bir şey değildir.

Sonraki yüzyıl içinde, teolojinin düşmanları bu itiraftan faydalanmasını bildiler.

Teoloji düşmanlarının en yıldırıcısı olan *Voltaire, koca Ferney'li,* ünlü eseri: *Milletlerin örf ve âdetleri üzerine deneme*'sinde muzip muzip şöyle der:

> Tanrının, Kilisenin kurulmasını dileyip böylece kendi ezelî emirlerinin icrasına ikinci sıradan sebepleri yardımcı kılmış olması kadar merakımızı depreştiren şey olamaz. Ama, biz Tanrıya ait şeyleri, saygıyle, Tanrının bunları emanet ettiği kimselere bırakıp sadece tarihe ait olan'la yetinelim (1).

II. İDEALİST TARİH ANLAYIŞI

Demek, teolojik tarih anlayışı saygıyle bir yana bırakılmıştır. Voltaire *tarihî olan*'a bağlanıyor ve fenomenleri ikinci sıradan, yani *tabiî* sebepleriyle izaha çalışıyor. Zaten, ilim de fenomenlerin tabiî izahından başka nedir ki?

Voltaire'in tarih felsefesi, *tarihin ilmî enterpretasyonu yolunda bir deneme*'dir.

Bu denemeyi biraz daha yakından inceleyelim. Meselâ, bakalım Voltaire'e göre *Roma imparatorluğunun yıkılışı sebepleri nelerdir?*

Romanın çöküşü uzun ve yavaş olmuştur. Fakat, koca imparatorluğun yıkılmasına sebep olan felâketler arasında Voltaire bilhassa şu ikisini öne sürüyor: 1. *Barbarlar; 2. din kavgaları.*

Roma imparatorluğunu Barbarlar yıkmıştır. Fakat, niçin Romalılar, Marius'un Cimres'leri imha etmiş olduğu gibi Barbarları imha etmediler? diye soruyor Voltaire.

---

(1) *Toplu eserleri,* Beuchot bas. c. I, s. 346, Paris, 1817-1821.

Artık Marius'ler bulunmuyordu da ondan. Peki, niçin artık Marius'ler bulunmuyordu? Çünkü Romalıların örf ve âdetleri değişmişti. Örf ve âdetlerdeki bu değişikliğin en açık belirtisi, o zamanlar Roma imparatorluğunda askerden çok papaz bulunmasıydı. "Bu papazlar sürüler halinde bir şehirden öbürüne seyirtip Kelâm'ın cevher birliğine taraftarlık, ya da aleyhtarlık ediyorlardı... (1)"

Scipion'un torunları mezhep münakaşacıları haline gelmiş, şahsî mülâhazalar Hortensius'lardan, Çiçeron'lardan Cyrille'lere, Grégoire'lara, Ambroise'lara geçmiş olduğundan her şey mahvoldu. Bunda şaşılacak bir şey varsa o da Roma imparatorluğunun kısa bir süre daha yaşamış olmasıdır (1).

Voltaire'e göre Roma'nın yıkılışının başlıca sebebinin ne olduğunu burada güzelce görüyorsunuz. *Bu sebep hıristiyanlığın zaferidir.* Zaten bunu Voltaire de o acı istihzasıyle söylüyor: "Hıristiyanlık göğün yolunu açıyordu ama İmparatorluğu mahvediyordu (1)."

Voltaire haklı mıydı, yoksa haksız mıydı? Şimdilik bu bizi ilgilendirmiyor. Bizim için önemli olan, Voltaire'in tarih hakkındaki fikirlerini doğru olarak anlamaktır. Bunların tenkidî incelenmesi arkadan gelecektir.

Şu halde, görüyoruz ki, Voltaire'e göre hıristiyanlık Roma imparatorluğunu mahvetmiştir. *Hıristiyanlığın Romada niçin zafer kazanmış olduğunu* da şüphesiz sorabilirsiniz.

Voltaire'e göre, hıristiyanların zaferine başlıca âlet *Konstantinus* olmuştur. Voltaire, Konstantinus'u tarihî hakikate uygun bir şekilde bize tanıtır. Fakat, imparator da olsa, pek zalim ve pek bâtıl inanışlı bir kimse de olsa, bir insan [tek başına] bir dinin zaferini sağlıyabilir mi?

---

(1) *Aynı eser,* c. I, s .377.

Voltaire, [bir insanın bunu] sağlıyabileceğine inanıyordu ve bu inanışında yüzyılının tek düşünürü değildi. Bütün filozoflar aynı şeye inanmaktaydılar. Misal olarak size başka bir yazarın Yahudi kavminin menşei ve hıristiyanlık hakkındaki düşüncelerini zikredeceğim.

Teolojik tarih *anlayışı*'nın tarihî tekâmülü bir veya birçok tabiatüstü âmilin (agents) doğrudan doğruya veya vasıtalı irade ve aksiyonu ile izah etmekten ibaret olmasına karşılık, *idealist anlayış* — ki Voltaire ve dostları bunun imanlı taraflısı idiler — tarihî tekâmülü örf ve âdetlerin, fikirlerin, yahut *XVIII inci yüzyılda dendiği gibi, efkârıumumiye (opinion) 'nin* tekâmülü ile izah eder. Suard:

> Bence, diyor, efkârıumumiye bir millette yaygın olan hakikat ve hatâlar kitlesinin hasılası (résultat) olup o milletin beğenme veya yerme, sevgi veya nefret hükümlerini tayin eder, temayül ve alışkanlıklarına, fikir ve meziyetlerine, tek kelimeyle örf ve âdetlerine şeklini verir (1).

Madem ki, dünyayı idare eden efkârıumumiye'dir, o halde tarihî hareketin esas sebebi, en derin illeti elbette fikirdir ve bir tarihçinin şu veya bu devre ait hâdiseleri son tahlilde meydana getiren kuvvet olarak *fikir (opinion)* 'e başvurmasında şaşılacak bir şey yoktur.

Eğer tarih hâdiselerini izah eden *genel olarak fikir* ise, bir imparatorluğun (meselâ Roma imparatorluğunun) satvetinin veya çöküşünün en derin sebebini dinî fikirlerde (meselâ hıristiyanlıkta aramak gayet tabiîdir. Demek ki, Voltaire hıristiyanlığın Roma imparatorluğunun yıkılmasına sebep olduğunu söylerken kendi devrinin tarih felsefesine sadık kalmaktadır.

---

(1) S u a r d : *Mélanges de littérature*, III, s. 400. Paris, 1803-1804.

Fakat, XVIII inci yüzyıl filozofları arasında birçoğu materyalist olarak tanınmıştır. Meselâ, ünlü *Tabiat Sistemi*'nin yazarı *Holbach* ile yine aynı derecede ünlü *Espri'ye dair* kitabının yazarı *Helvétius* materyalist idiler. Hiç olmazsa bu filozofların, *idealist tarih anlayışı*'nı kabul etmediklerini düşünmek pek tabiî olur.

Ama, pek tabiî görünmesine rağmen bu düşünce yanlıştır: *tabiat anlayışları*'nda materyalist olan Holbach ve Helvétius, *tarih* alanında *idealist* idiler. Bütün XVIII inci yüzyıl filozofları gibi, bütün "Ansiklopedistler güruhu" gibi, o zamanın materyalistleri de *dünyayı fikirlerin idare ettiğine* ve bütün tarihî tekâmülün son tahlilde fikirlerin tekâmülüyle izah edildiğine inanıyorlardı.

Bilgisizlik, hatâ, peşin hüküm, tecrübesizlik, düşüncesizlik ve öngörüşsüzlük: işte, ahlâk bozukluğunun asıl kaynakları bunlardır. İnsanlar sırf hakikî menfaatleri hakkında herhangi bir fikre sahip olmadıkları içindir ki, kendi kendilerine zarar verir ve hemcinslerini yaralarlar (1).

Aynı eserin başka bir yerinde şunları okuyoruz:

Tarih bize ispat etmektedir ki, hükümet konusunda milletler daima bilgisizliklerinin, ihtiyatsızlıklarının, yersiz korkularının ve bilhassa çokluk üzerinde nüfuz kurmasını bilenlerin ihtiraslarının oyuncağı olmuşlardır. Bir türlü rahat edemeyip yataklarında dönüp duran hastalar gibi, halklar da sık sık hükümetlerinin şeklini değiştirmişlerdir. Fakat, halklar hiçbir zaman temeli ıslah etmek, hakikî dertlerinin kaynağına çıkmak iktidar ve kabiliyetini gösterememiş, kör ihtirasların elinde tartaklanıp durmuşlardır (2).

Yukarıya aldığım satırlardan gördüğünüz gibi, materyalist Holbach'a göre ahlâkî ve siyasî bozukluğun sebebi bilgisizliktir. Eğer halklar kötüyse bilgisizliklerinden

---

(1) *Sosyal sistem yahut ahlâk ve siyasetin tabiî prensipleri*, c. II, böl. I, s. 5, Paris, 1882.

(2) *Aynı eser*, II, s. 27.

ötürü kötüdürler; eğer onların hükümet şekilleri saçmaysa, sosyal ve politik organizasyonun hakikî prensiplerini keşfedemedikleri için saçmadır; eğer halkların yaptığı inkılâplar ahlâkî ve sosyal bozukluğun kökünü kazıyamamışsa, onlar yeteri kadar aydınlanmış olmadıkları için kazıyamamıştır. Peki, bilgisizlik nedir? Hatâ nedir? Peşin hüküm nedir? Bilgisizlik, hatâ, peşin hüküm, bütün bunlar *yanlış fikir*'den başka bir şey değildir. İmdi, madem ki, insanların politik ve sosyal organizasyonun hakikî temellerini bulmalarına bilgisizlik, hatâ ve peşin hüküm engel olmuştur, şu halde dünyanın [şimdiye kadar] *yanlış fikir*'ler tarafından idare edilmiş olduğu besbellidir. Demek ki, Holbach bu konuda XVIII inci yüzyıl filozoflarının çoğu ile aynı fikirdedir.

Helvétius'a gelince, onun sadece derebeylik sistemi hakkındaki fikrini burada tekrarlıyacağım. Helvétius, Montesquieu'nün *Kanunların ruhu* adlı eseri hakkında Saurin'e yazdığı bir mektupta şöyle diyor:

> O [Montesquieu], *Traité des fiefs*'inden bize ne öğretmek istiyor, Allah aşkına? Akıllı uslu bir kafanın araştırıp taraştıracağı bir konu mudur bu? Kuvvetin koyduğu, cehaletin boyun eğdiği ve iyi bir düzene (ordre de choses) daima karşı koyacak olan bu barbarca kanunlar hercümercinden nasıl bir hukuk doğabilir (1)?

Başka bir yerde de şöyle der: *"Montesquieu fazla feodalist, feodal hükümet ise saçmalığın şaheseridir* (2)."

Böylece, Helvétius'e göre derebeylik, yani bütün bir sosyal ve politik müesseseler sistemi, saçmalığın şaheseri idi ve, dolayısıyle, kökü *cehalet*'te yahut başka bir deyişle *yanlış fikir*'de bulunuyordu. Şu halde, dünyayı iyi ve kötü daima fikirler idare etmiştir.

---

(1) *Toplu eserleri*. Paris, Didot, 1795, c. XIV, s, 74.
(2) *Pensées et réflexions*'da, ayn. es., s. 176.

Bizce önemli olan, bu teoriyi tenkit etmek değil, onu iyice bilmek ve mahiyetini iyice kavramaktır, demiştim. Şimdi bu teorinin ne olduğunu bildiğimize göre, onu tahlil etmemiz mümkün ve hattâ zarurîdir.

Peki, bu teori doğru mudur, yanlış mıdır?

Menfaatlerinin neden ibaret olduğunu bilmiyen insanların kendi menfaatlerine akıllıca hizmet edemiyecekleri doğru mudur, yoksa yanlış mıdır? *Elbette doğrudur.*

Bilgisizliğin insanlığa çok zarar verdiği ve feodalizm gibi insanın insanı boyunduruk altında tutması ve sömürmesi temeline dayanan bir sosyal ve politik sistemin ancak cehaletin ve peşin hükümlerin derinden kök salmış olduğu bir devirde mümkün olabileceği doğru mudur, yoksa yanlış mıdır?

Tamamiyle doğrudur ve bu kadar şüphe götürmez bir hakikate nasıl itiraz edilebileceğini anlamıyorum.

Suard'ın belirttiği mânada fikir'in insanların davranışları üzerinde büyük bir tesiri olduğu, tek kelimeyle, doğru mudur, yanlış mıdır? İnsanları tanıyan herkes bunun şüphe götürmez, münakaşa kabul etmez olduğunu söyleyecektir.

Öyleyse, *idealist tarih anlayışı* hakikat üzerine mi kurulmuştur?

Bu soruya hem evet, hem hayır diye cevap veriyorum. Ne demek istediğimi anlatayım.

İdealist tarih anlayışı doğrudur. Şu mânada ki, onda doğru bir yan vardır. *Evet, onda doğru bir yan vardır.* Fikrin insanlar üzerindeki tesiri pek büyüktür. Şu halde, onun dünyayı idare ettiğini söylemekte haklıyız. *Ama, dünyayı idare eden fikrin başka bir şey tarafından idare edilip edilmediğini sormakta da haklıyız.* Başka bir deyişle, insanların fikir ve duyguları tesadüfe mi bağlıdır? diye sorabiliriz ve sormalıyız da. İmdi, bu soruyu sormak, onu menfi yönde cevaplandırmağa götürür. Hayır, insan-

ların fikir ve duyguları aslâ tesadüfe bağlı değildir. Bunların doğuşu da, tekâmülü de incelememiz gereken bazı kanunlara tâbidir. Bunu kabul ettiğiniz gibi — kabul etmemek mümkün mü? —, dünyayı idare etse bile fikrin bu işi mutlak bir hükümranlıkla yapmadığını, onu da bir idare eden bulunduğunu ve, dolayısıyle, *fikir*'e başvuran kimsenin, tarihî hareketin temel sebebini, en derin illetini bize göstermekten uzak olduğunu teslim etmek zorunda kalırsınız.

Şu halde, idealist tarih anlayışında hakikat vardır, ama bu bütün hakikat değildir.

Bütün hakikati bilmek için araştırmaya idealist anlayışın onu bıraktığı yerden başlıyarak devam etmemiz, topluluk halinde yaşıyan insanların *fikirlerinin doğuş ve tekâmül ediş sebeplerini* tam olarak öğrenmeğe çalışmamız gerekir.

İşimizi kolaylaştırmak için metodlu bir şekilde hareket edelim ve her şeyden önce *genel efkâr*'ın, yani Suard'ın tarifine göre, insanlar arasında yaygın halde bulunan hakikat ve hatâlar kitlesinin insanlarda doğuştan olup olmadığını, onlarla birlikte doğarak onlarla birlikte ortadan kalkıp kalkmadığını görelim. Bu, *doğuştan fikirler (idées) bulunup bulunmadığını* soruşturmak demektir.

Bir zamanlar, fikirlerin, hiç değilse bir kısım fikirlerin doğuştan geldiğine kesin olarak inanılıyordu. Doğuştan gelme fikirlerin varlığı kabul edilmekle, aynı zamanda, bu fikirlerin bütün insanlığın ortak malı olduğu ve bu ortak malın her devirde ve yedi iklim dört bucakta hep aynı kaldığı kabul ediliyordu.

Vaktiyle çok yaygın olan bu kanaat, çok değerli İngiliz filozofu *John Locke* tarafından yenilgiye uğratıldı. John Locke, *İnsan müdrikesi üzerinde deneme* adlı meşhur kitabında, insan zihninde doğuştan fikir, prensip ve nosyonlar diye bir şey bulunmadığını ispat etmiştir.

İnsanların fikir veya prensipleri *tecrübe*'den gelir; ve bu, spekülâtif prensipler için olduğu kadar pratik prensipler yahut *ahlâk prensipleri* için de doğrudur. Ahlâk prensipleri zamana ve yere göre değişir. İnsanlar bir işi kendilerine *zararlı* olduğu zaman *yerer; faydalı* olduğu zaman *överler*. Demek ki, sosyal yaşayış alanında insanların hükümlerini tayin eden menfaattir (şahsî menfaat değil, *sosyal menfaat*). İşte, Locke'un doktrini buydu ve XVIII inci yüzyıl Fransız filozoflarının hepsi bunun imanlı taraftarı idiler. Şu halde, onların tarih anlayışını tenkit ederken bu doktrini hareket noktası olarak almak hakkımızdır.

İnsanların zihninde aslâ doğuştan fikirler yoktur; spekülâtif fikirleri tecrübe ve *"pratik" fikirler*'i de sosyal menfaat tayin eder. Bu prensipi kabul edelim ve bundan ne gibi neticeler çıktığını görelim.

III. FRANSIZ İHTİLÂLİNDEN SONRAKİ TEPKİ

XVIII inci yüzyılı XIX uncu yüzyıldan büyük bir tarihî hâdise ayırır: *Fransız ihtilâli*. Bu ihtilâl Fransa üzerinde bir kasırga gibi eserek *eski düzen*'i yıktı ve kalıntılarını silip süpürdü. Fransız ihtilâlinin, yalnız Fransanın değil, bütün Avrupanın ekonomik, sosyal, politik ve entelektüel hayatı üzerinde derin bir tesiri olmuştur. Bu ihtilâl, tarih felsefesi üzerine de tesir etmekten geri kalmadı.

Bu tesir nedir?

Bu tesirin ilk neticesi *büyük bir yorgunluk* hissi olmuştur.

O devir insanlarının sarfettikleri büyük cehit, *mutlak bir dinlenme ihtiyacı* doğurdu.

Her büyük enerji sarfından sonra mutlaka meydana gelen bu yorgunluk hissinin yanında bir de *şüphecilik* var-

dı. XVIII inci yüzyıl *aklın* zaferine kesin olarak inanıyordu. Voltaire, *akıl en sonda daima haklı çıkar,* diyordu. İhtilâl hâdiseleri bu inancı kırdı. Öyle beklenmedik hâdiselerin meydana geldiği, tamamiyle imkânsız ve mutlak surette akla aykırı gibi görünen öyle şeylerin başarıya ulaştığı, öyle hikmetli hesapların olayların kaba mantığı tarafından altüst edildiği görüldü ki, *galiba akıl en sonda hiçbir zaman haklı çıkmıyacak* diye düşünülür oldu. Bu konuda elimizde, çevresinde olup bitenleri gözlemesini bilen zeki bir kadının tanıklığı var. Mme de Staël şöyle der:

> Siyasî hâdiselerin korkunç gidişatından dehşete düşen çoğu kimseler kendilerini olgunlaştırma işiyle artık hiç ilgilenmiyor ve zihnî melekelerin üstünlüğüne inanamıyacak kadar tesadüfün kudreti karşısında şaşırmış bulunuyorlar (1).

Demek, insanlar tesadüfün kudretinden dehşete düşmüşlerdi. Peki ama tesadüf nedir? Ve toplulukların hayatında tesadüf nedir? Burada bir felsefî tartışma konusu var. Fakat, biz bu felsefî tartışmaya girişmeksizin, insanların çoğu defa *sebepleri kendileri için meçhul kalan şeyleri tesadüfe hamlettiklerini* söyliyebiliriz. Fakat, tesadüf kudretini onlara fazlasıyle ve uzun zaman hissettirdiği takdirde, insanlar evvelce tesadüf saydıkları fenomenlerin sebeplerini izaha ve keşfe çalışmağa başlarlar. Nitekim, *on dokuzuncu yüzyılın* başlangıcında tarih ilmi alanında bunun böyle olduğunu görüyoruz.

IV. SAİNT-SİMON'UN TARİH FELSEFESİ

XIX uncu yüzyılın ilk yarısının en ansiklopedik, ama en az metodik düşünürlerinden biri olan *Saint-Simon* bir

(1) *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales,* 2 nci baskı, Paris, yıl IX, c. I. "Discours préliminaire", s. 43-44.

sosyal ilim'in temellerini atmağa çalışır. Sosyal ilim, *insan cemiyetinin ilmi* — o buna bazen sosyal fizik de der — Saint-Simon'a göre, *tabiat ilimleri* kadar kesin (exacte) bir ilim olabilir ve olmalıdır. İnsanlığın *ilerleme* kanunlarını keşfetmek için, onun geçmiş hayatına ait olayları etüd etmemiz gerekir. *Geleceği önceden görmemiz ancak geçmişi anladığımız takdirde mümkündür.* Saint-Simon, geçmişi anlamak, izah etmek için bilhassa Roma imparatorluğunun yıkılışından bu yana batı Avrupa tarihini inceler.

Saint-Simon, bu batı Avrupa tarihinde *sanayiciler*'in (yahut daha önceki yüzyılda denildiği gibi, tiers état'nın) *aristokrasi*'ye karşı mücadelesini görür. Sanayiciler kırallıkla birlik olmuş ve kıralları desteklemek suretiyle onlara, evvelce feodal senyörlerin elinde bulunan politik iktidarı zaptetmek imkânlarını sağlamışlardır. Kırallık da, hizmetlerine karşılık olarak sanayicileri korumuş ve bu koruma sayesinde sanayiciler düşmanlarına karşı önemli birçok zaferler kazanabilmişlerdir. Böylece, sanayiciler, emeğin ve teşkilâtlanmanın da yardımıyle, yavaş yavaş aristokrasinin kuvvetinden çok daha üstün bir zorlu sosyal kuvvet elde etmeyi başarmışlardır.

Saint-Simon'a göre, Fransız ihtilâli, *sanayicilerle asiller arasında* yüzyıllarca sürmüş büyük mücadelenin bir safhasından (épisode) başka bir şey değildir. Saint-Simon'un bütün pratik teklifleri, sanayicilerin zaferini ve asillerin yenilgisini tamamlayıp pekleştirmek için kendisince alınması gereken tedbirlere ait bir takım projelerden ibarettir. İmdi, sanayicilerin asillere karşı mücadelesi, *iki zıt menfaat*'in mücadelesi idi. Ve eğer bu mücadele, Saint-Simon'un dediği gibi, on beşinci yüzyıldan beri batı Avrupa tarihini baştanbaşa kaplamışsa, bu devre içinde tarih hareketinin sebebi [ni teşkil eden şey] büyük sosyal menfaatlerin mücadelesi idi, diyebiliriz. Böylece, on sekizinci

yüzyılın tarih anlayışından oldukça uzaklaşmış bulunuyoruz: dünyayı idare eden ve tarihin akışını tayin eden, fikir değil, sosyal menfaat yahut, daha iyi bir deyişle, cemiyeti meydana getiren büyük unsurların menfaati, sınıfların menfaati ve ibu menfaatler arasındaki zıtlıktan doğan sosyal mücadeledir.

Saint-Simon'un tarih hakkındaki fikirlerinin, Fransız tarihçilerinin en büyüklerinden biri olan Augustin Thierry üzerinde kesin bir tesiri olmuştur. Augustin Thierry, memleketinin tarih ilminde hakikî bir inkılâp yapmış olduğundan, onun fikirlerini tahlil etmek bizim için çok faydalı olacaktır.

V. AUGUSTİN THİERRY İLE MİGNET'NİN ANLAYIŞLARI

Holbach hakkında söylediklerimi herhalde hatırlarsınız. Holbach'a göre, meselâ, Yahudi kavminin tarihi bir tek kişinin, Musa'nın eseri idi. Yahudilerin karakterini şekillendiren, onlara *sosyal ve politik kuruluşlarıyle (constitution) dinlerini* veren Musa'dır. Holbach, her kavmin bir Musa'sı olduğunu ilâve ediyordu. On sekizinci yüzyılın tarih felsefesi fert'ten, *büyük adamlar*'dan gayrısını tanımıyordu. Onun gözünde, *kitle, halk* diye bir şey hemen hemen yoktu. Augustin Thierry'nin tarih felsefesi bu bakımdan on sekizinci yüzyılın tarih felsefesinin tam zıddıdır. A. Thierry, *Fransa tarihi üzerine mektuplar*'ında:

> Tarihçilerin, der, insan kitlelerine herhangi bir kendiliğinden davranış gücü (spontanéité), herhangi bir anlayış (conception) atfetmeğe bir türlü yanaşmak istememeleri pek basit bir görüştür (chose). Bir kavim hicret edip kendisine yeni bir yurt mu kuruyor, vakanüvislere ve şairlere bakılırsa, bu, ün kazanmak için bir imparatorluk kurmayı tasarlıyan herhangi bir kahramanın işidir; yeni âdetler mi teessüs ediyor, bunları bir yasa kurucu düşünmüş

ve kabul ettirmiştir; bir site mi kurulmaktadır, bu site varlığını prensin birine borçludur: böylece, halk ve vatandaşlar daima tek bir insanın düşüncesine malzemelik ederler (1).

İhtilâl *halk kitleleri*'nin eseri olmuştu; ve Restorasyon devrinde hâtırası hâlâ taptaze olan bu ihtilâl, tarihî hareketi az çok hikmetli, az çok faziletli bazı fertlerin eseri olarak düşünmeğe artık imkân bırakmıyordu. Tarihçiler, *büyük adamlar*'ın işleriyle, hareketleriyle meşgul olacak yerde, bundan böyle *halklar*'ın tarihiyle meşgul olmak istiyorlardı. Bu, çok önemli ve hiç unutulmaması gereken bir noktadır.

İlerlemeğe devam edelim. Tarihi yapan büyük kitlelerdir. Âlâ. Ama, bunlar tarihi niçin yaparlar? *Başka bir deyişle, kitleler harekete geçtikleri zaman ne maksatla geçerler?* Menfaatlerini sağlama bağlamak maksadıyle, diye cevap veriyor Augustin Thierry.

Bir müesseseyi kimin meydana getirmiş, bir sosyal teşebbüsü kimin tasarlamış olduğunu doğru olarak bilmek istiyor musunuz? Bunlara aslında (véritablement) kimlerin ihtiyacı olduğunu araştırınız, ilk düşüncenin, harekete geçme iradesinin ve hiç olmazsa icraatta en büyük payın o kimselere ait olması gerekir: *is fecit qui prodest* (2) mütearifesi hukukta olduğu gibi tarihte de geçerlidir (3).

Şu halde, kitle kendi menfaatine göre hareket eder; menfaat, her türlü sosyal yaratışın kaynağı ve saikidir. Öyleyse, kolayca anlaşılacağı gibi, bir müessese kitlenin menfaatine aykırı bir hale geldiği zaman, kitle bu müessese karşı mücadele etmeğe başlar. İmdi, *halk kitlesi* için zararlı olan bir müessese ekseriya imtiyazlı sınıf için

(1) *Toplu eserleri*, c. III. Paris, 1859; *Dix ans d'études historiques*, s. 348.

(2) Yapılan iş kimin çıkarına ise, o işi yapan o kimsedir. (Türkçeye çevirenin notu.)

(3) *Dix ans d'études historiques*, s. 348.

yararlı olduğundan, bu müesseseye karşı mücadele, imtiyazlı sınıfa karşı bir mücadele halini alır. *Birbirine zıt insanlarla zıt menfaatlerin sınıf mücadelesi* Augustin Thierry'nin tarih felsefesinde büyük bir rol oynar. Meselâ, Normand istilâsından Stuart'lar hanedanını yıkan ihtilâle kadar İngiltere tarihi bu mücadeleyle doludur. XVII nci yüzyıl İngiliz ihtilâlinde iki sınıf insanlar mücadele ediyorlardı: yenenler (asiller), yenilenler (burjuvazi de dahil olmak üzere halk kitlesi).

Ataları büyük istilâ ordusu saflarında bulunmuş olan her şahıs, diyor tarihçimiz, şatosunu terkedip ünvanının kendisine bahşettiği kumandanlığı ele almak üzere kıraliyet kampına gidiyordu. Şehirlerde ve limanlarda oturanlar ise akın akın karşı kampa geçmekteydiler. Denilebilir ki, bu iki ordudan birinin içtima parolası *aylaklık ve iktidar,* öbürününki ise *emek ve hürriyet* idi; çünkü, işsiz güçsüzler, hayatta zahmetsiz haz duymaktan başka bir meşguliyetleri olsun istemiyenler, hangi kast'tan olurlarsa olsunlar, kıraliyet kıtalarına katılıp kendilerininkilere uygun menfaatleri savunmağa gidiyor; endüstriye geçmiş olan eski galipler kastına mensup aileler ise Komünler partisinde birleşiyorlardı (1).

Iki sınıf arasındaki bu mücadele yalnız sosyal ve politik alandaki hareketi tayin etmekle kalmıyordu. *Fikirler* alanında da bunun tesiri görülür. Thierry'ye göre, XVII nci yüzyıl İngilizlerinin dinî kanaatlerine şekil veren onların sosyal durumlarıydı.

Savaş her iki tarafça da maddî (positifs) menfaatler uğrunda yürütülmekteydi. Gerisi gösteriş veya bahaneden ibaretti. *Tebaa (sujets)* 'nın dâvasına katılanlar çoğunlukla presbiteryendiler, yani dinde bile hiçbir boyunduruk istemiyorlardı. Karşı dâvayı destekliyenler ise piskoposlar veya papacılardı; çünkü, bunlar ibadet (culte) şekillerinde bile insanlara hükmetmekten ve onlardan vergi toplamaktan hoşlanıyorlardı (2).

---

(1) *Aynı eser,* s .54.

(2) *Aynı eser,* s. 544. Paris, 1882.

Görüldüğü gibi, XVIII inci yüzyılın tarih felsefesinden büsbütün uzaklaşmış bulunuyoruz. XVIII inci yüzyılda dünyayı idare eden fikirdir. Halbuki, burada fikir, din alanında, sınıf mücadelesi tarafından tayin ve idare edilmektedir.

Kendisinden bahsettiğim tarihçinin, bu inancında yalnız olmadığını da kaydetmelisiniz. Onun tarih felsefesi, Restorasyon devrinin bütün dikkate değer tarihçilerinin [ortak] felsefesidir. Augustin Thierry'nin çağdaşı olan Mignet de aynı görüşü tutar. Mignet, *Derebeylik (De la féodalité)* adlı önemli eserinde sosyal tekâmülü şu şekilde mütalâa eder:

> Sosyal hareketi hâkim menfaatler tayin eder. Bu hareket zıddiyetler arasında hedefine ulaşır; ulaşınca da durur ve yerini başka bir harekete bırakır. Başlangıçta farkına varılmıyan bu [sonraki] hareket de ancak üstün bir kuvvet haline geldiği zaman kendisini belli eder (se fait connaître). İşte, derebeyliğin [tarih içindeki] gidişi böyle olmuştur. İlk devrede, o, bir vakıa olarak var olmadan önce ihtiyaç olarak vardı; sonra, ikinci devrede, ihtiyaç olmaktan çıkıp vakıa oldu; ama bu da onu neticede vakıa olmaktan çıkardı (1).

Burada da yine XVIII inci yüzyılın felsefesinden çok uzakta bulunuyoruz. *Helvétius,* Montesquieu'yü feodal kanunları fazla dikkatle incelediği için kınıyordu. Ona göre, feodal sistem saçmalığın şaheseriydi ve böyle olduğu için de etüd edilmeğe değmezdi. Mignet ise, aksine, feodal sistemin vaktiyle, yani Ortaçağda bir ihtiyaç olduğunu ve dolayısıyle cemiyete faydalı bulunduğunu kabul ediyor ve onu doğuranın işte bu fayda olduğunu söylüyor. Mignet, olayları insanların değil, insanları olayların idare ettiğini sık sık tekrarlar. O, *Fransız ihtilâli tarihi*'nde hâdiseleri işte bu görüş noktasından mütalâa eder. Kurucu Meclis'ten bahsederken şöyle der:

(1) *Derebeylik,* s. 77-78.

Aristokratik sınıfların menfaatleri millî partinin menfaatlerine karşıydı. Bu yüzden, Meclis'in sağ kanadını teşkil eden zadegân ile yüksek ruhban, akıntıya kapıldıkları bazı günler istisna edilirse, millî partiye karşı devamlı olarak muhalefet gösterdiler. İhtilâli ne fedakârlıklarıyle önliyebilen, ne de katılışlarıyle durdurabilen bu İhtilâl hoşnutsuzları, onun bütün reformlarına karşı sistemli bir şekilde savaştılar (1).

Demek ki, politik gruplaşmaları tayin eden sınıf menfaatleridir. Politik görüşleri (considérations) de yine bu menfaatler doğurur. Mignet, 1791 Anayasası için,

o zamanlar en kuvvetli durumda bulunan orta sınıfın eseri idi, der; çünkü, bilindiği gibi, müesseseleri daima hâkim kuvvet ele geçirir... 14 Temmuz, orta sınıfın imtiyazlı sınıflara ve kıralın mutlak iktidarına karşı ayaklanması olduğu gibi, 10 Ağustos da çokluğun (multitude) orta sınıfa ve meşrutî kırallığa karşı ayaklandığı gün olmuştur (2).

Mignet de Thierry gibi orta sınıfın imanlı bir temsilcisidir. Bu sınıfın politik aksiyonu hakkında hüküm vermek gerektiğinde, Mignet şiddet usullerini övmeğe kadar işi vardırır: *"hak ancak kuvvetle elde edilir."*

Guizot'da da aynı temayülleri, aynı sempatileri ve aynı görüşü buluruz. Fakat, onda bu temayül ve sempatiler daha bâriz ve bu görüş daha belirlidir. Guizot, 1821 yılında çıkan *Fransa tarihi üzerine denemeler*'inde bile, sosyal yapının temelinin kendisine göre ne olduğunu çok açık bir şekilde söyler.

Yazar, allâme (érudites), tarihçi veya publisistlerden çoğu bir cemiyetin durumunu, medeniyetinin derecesini veya nev'ini onun politik müesseselerini incelemek suretiyle öğrenmeğe çalışmışlardır. Bunlar, cemiyetin politik müesselerini öğrenmek ve bilmek için önce onun kendisini etüd etselerdi daha akıllıca davranmış

(1) *Fransız ihtilâli tarihi,* Paris, 1880, c. I, s. 104.
(2) *Aynı eser,* s. 206 ve 286.

olurlardı. Müesseseler sebep olmadan önce neticedirler; onlar cemiyeti değiştirmeden önce, cemiyet onları meydana getirir; ve halkın durumunun ne olduğunu hükümet sisteminde veya şekillerinde araştıracak yerde, hükümetin ne olması gerektiğini, ne olabileceğini bilmek için her şeyden önce halkın durumunu incelemek icap eder (1).

Guizot'nun, *Armand Carrel*'in ve *Tocqueville*'in eserlerinde yukarıdakiyle aynı anlamda pasajlar bulunabilir, Şu halde, XIX uncu yüzyılın başlangıcında, bütün sosyolog, tarihçi ve tenkitçilerin, insan cemiyetine ait fenomenlerin en derin temeli olarak *sosyal durum*'a *(état social)* başvurmağa bizi davet ettiklerini haklı olarak söyliyebileceğimi sanıyorum. Bu durum'un ne olduğunu biliyoruz. Bu, Guizot'nun dediği gibi *"şahısların durumu"* dur, *mülkiyetin durumu*'dur. Peki, cemiyette her şeyin kendisine bağlı bulunduğu bu durum nereden geliyor? Bu soruya açık ve kesin bir cevap verdiğimiz an, insan soyunun tarihî hareketini ve ilerleyişini izah edebiliriz. Fakat, bu büyük soruyu, bu sorular sorusunu tarihçiler henüz cevapsız bırakmaktadırlar.

Tarih felsefesinin tekâmülünden söz ederken şimdiye kadar bilhassa Fransayı göz önünde tuttum. Aziz Augustinus ile d'Holbach hariç, tarih hakkındaki fikirlerini anlattığım yazarların hepsi Fransız idi. Şimdi sınırı aşarak Cermen toprağına ayak basacağız.

VI. SCHELLİNG'İN TARİH FELSEFESİ

On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Almanya felsefenin klâsik ülkesiydi. Fichte, Schelling, Hegel ve bunlar kadar ünlü olmamakla beraber hakikatin araştırılması

(1) *Fransa tarihi üzerine denemeler*, 12 nci baskı, s. 73, Paris, 1868.

işine bunlardan daha az bağlı olmıyan daha birçok düşünürler, felsefî meseleleri, çok eski olmalarına rağmen yine de daima yeni kalacak olan bu ürkütücü meseleleri derinleştirdiler.

Bu büyük meseleler arasında tarih felsefesi en önemli yerlerden birini işgal eder. Şu halde, tarihî hareketin ve insan soyunun ilerlemesinin sebepleri nelerdir? sorusunu Alman filozoflarının nasıl cevaplandırdıklarını görmek faydasız olmıyacaktır. Fakat, bu filozoflardan herbirinin tarih felsefesini etraflı bir şekilde tahlil edecek kadar vaktimiz olmadığı için, bunların önde gelen iki tanesini: Schelling ile Hegel'i sigaya çekmekle yetinmek zorunda bulunuyoruz ve bunların tarih hakkındaki fikirlerine de ancak şöyle bir dokunabileceğiz. Meselâ, Schelling'den bahsederken sadece onun hürriyet anlayışından söz edeceğiz.

Tarihî tekâmül kanunlara tâbi bir fenomenler dizisidir. Kanunlara tâbi fenomenler, *zarurî* fenomenlerdir. Meselâ, yağmur. Yağmur, kanunlara tâbi bir fenomendir. Bu demektir ki, belli şartlar içinde su damlaları zarurî olarak toprağa düşer. Şuur ve iradesi olmıyan su damlaları için bu pek kolay anlaşılır.

Fakat, tarih fenomenleri içinde hareket eden (agissent) *cansız şeyler* değil, insanlardır; insanlar ise şuur ve irade sahibidirler. Şu halde, çok haklı olarak sorulabilir: tabiat ilminde olduğu gibi tarihte de fenomenlerin *zarurîliği* nosyonu — ki bunun dışında *ilmî* anlayış olamaz — *insan hürriyeti* nosyonunu reddetmez mi? Bu soru başka bir deyişle şöyle formülleştirilebilir: *İnsanların hür aksiyonu tarihî zaruretle uzlaştırılabilir mi?*

İlk bakışta uzlaştırılamaz gibi, [yani] zaruret hürriyeti, hürriyet de zarureti reddeder gibi görünüyor. Ama, bu ancak eşyanın yüzünden, fenomenlerin kabuğundan ötesini göremiyen bir kimse için böyledir. Bu ünlü tezat, hür-

riyetle zaruret arasında varlığı iddia edilen bu antinomi gerçekte mevcut değildir. Zaruret, hürriyeti reddetmek şöyle dursun, onun şartı ve temelidir. İşte, Schelling *Transandantal idealizm sistemi*'nin (1) bölümlerinden birinde bunu ispata çalışıyordu.

Schelling'e göre, zaruret olmayınca hürriyet imkânsızdır. Şayet ben bir hareketi yaparken başka insanların *hürriyet*'inden başka bir şeye güvenemezsem, *aksiyonlarımın neticelerini tahmin etmek* benim için imkânsız olur, çünkü yaptığım en mükemmel hesap bile her an başka birisinin hürriyeti tarafından tamamiyle boşa çıkartılabilir ve, dolayısıyle, aksiyonlarımızın neticesi tahmin etmiş olduğumdan büsbütün başka türlü olabilir.

Demek ki, hürriyetim hiçe inecek, hayatım tesadüfe tâbi olacaktır. Ben, aksiyonlarımın neticelerinden ancak yakınlarımın aksiyonlarını tahmin edebildiğim takdirde emin olabilirim ve yakınlarımın aksiyonlarını tahmin edebilmem için de, bunların kanunlara tâbi olması, yani tayin edilmiş olması, *zarurî* olması lâzımdır. Şu halde, başkalarının aksiyonlarının zarurîliği, benim aksiyonlarımın hürlüğünün birinci şartıdır. Fakat, öbür yandan, insanlar *zarurî* bir şekilde hareket etmekle aksiyonlarında aynı zamanda tam bir hürriyet muhafaza edebilirler.

Zarurî bir aksiyon nedir? Zarurî bir aksiyon, belli bir ferdin, belli hal ve şartlar içinde yapmamasına imkân olmıyan bir aksiyondur. Peki, bu aksiyonu yapmamak imkânsızlığı nereden geliyor? Söz konusu insanın irsiyeti ile daha önceki gelişmesi tarafından biçimlendirilmiş olan *tabiatından*... Bu insanın tabiatı öyledir ki, belli bazı hal ve şartlar içinde belli bir tarzda hareket etmemezlik edemez. Açıkça anlaşılıyor değil mi? Şimdi buna bir de şunu

---

(1) *S c h e l l i n g* 'in *eserleri*. Stuttgart ve Augsbourg, 1858, c. III. Grimblot tercümesi, Paris, 1842.

ekleyiniz: bu insanın tabiatı öyledir ki, belli bazı istekleri (volitions) olmasın olamaz. İşte, *hürriyet* nosyonu ile *zaruret* nosyonunu uzlaştırmış oldunuz. Ben, *dilediğim gibi* hareket edebildiğim zaman *hür*'üm demektir. Ve, benim hür aksiyonum aynı zamanda *zarurî*'dir, çünkü *isteğim* (ma *volition)* organik yapımla belli hal ve şartlar tarafından tayin edilmiştir. Demek ki, zaruret hürriyeti dışında tutmaz (n'exclut pas). Zaruret, hürriyetin — ama sadece başka bir yandan, başka bir bakımdan telâkki edilen hürriyetin — kendisidir.

Schelling'in hürriyet ve zaruret hakkındaki büyük soruya verdiği cevap üzerine dikkatinizi çektikten sonra, onun çağdaşı, arkadaşı ve rakibi *Hegel*'e geçiyorum.

VII. HEGEL'İN TARİH FELSEFESİ (1)

Hegel'in felsefesi de Schelling'inki gibi *idealist* bir felsefe idi. Hegel'e göre, *espri* yahut *ide (fikir)* mevcut olan her şeyin temelini ve âdeta ruhunu teşkil eder. Maddenin kendisi, espri'nin veya ide'nin bir varoluş tarzından (manière d'être) başka bir şey değildir. Böyle bir şey mümkün müdür? Madde hakikaten espri'nin bir varoluş tarzından mı ibarettir?

Bu mesele, felsefe bakımından bellibaşlı bir önem taşımakla beraber şimdi bununla meşgul olmıyacağız. Bizce gerekli olan, Hegel'in sisteminde bu idealist temel üzerinde yükselen tarihî fikirlerin incelenmesidir.

Bu büyük düşünüre göre, *tarih cihan esprisi'nin zaman içinde gelişmesinden başka bir şey değildir.* Tarih felsefesi, mâkul olarak anlaşılan (considérée avec intelli-

(1) Hegel hakkında daha fazla bilgi edinmek için, kitabın ikinci kısmındaki "Hegel'in felsefesi" adlı yazıya bakınız, s. 135.

gence) tarihtir. O, olayları (faits) olduğu gibi alır ve bunlara kattığı tek düşünce, *dünyayı aklın idare ettiği düşüncesidir.* Bu, size şüphesiz on sekizinci yüzyıl Fransız felsefesini hatırlatıyor. On sekizinci yüzyıl Fransız felsefesine göre dünyayı idare eden fikir veya akıldır. Fakat, Hegel bu düşünceyi kendine has bir tarzda anlıyordu. Hegel, tarih felsefesi derslerinde, dünyayı aklın idare ettiğini felsefî bakımdan ilk defa olarak kabul eden ve akıldan, kendi kendisi hakkında şuur sahibi olan bir zekâyı, bir espriyi değil de genel kanunları kasteden kimsenin Anaksagoras olduğunu söyler. Seyyareler sisteminin hareketi değişmez kanunlara göre olur, bu kanunlar onun aklıdır, ama bu kanunlara göre hareket eden güneş veya seyyareler bunun şuuruna sahip değildirler. Şu halde, Hegel'e göre tarihi idare eden akıl, *şuursuz* bir akıldır; *tarihî hareketi tayin eden kanunların tümünden başka bir şey değildir.*

İnsanların fikirlerine, on sekizinci yüzyıl Fransız filozoflarının tarih hareketinin başlıca saiki saydıkları efkârıumumiye'ye gelince, Hegel çoğu halde bunun yaşayış tarzı veya, başka bir deyişle, *sosyal durum* tarafından tayin edildiğini düşünüyordu. Hegel, meselâ tarih felsefesinde İsparta'nın çöküş sebebinin servetler arasındaki aşırı fark olduğunu söyler. Yine der ki, politik organizasyon olarak devletin menşei, servetler arasındaki eşitsizlikte ve fakirlerin zenginlere karşı mücadelesindedir.

Dahası var. Hegel'e göre, ailenin menşei iptidaî kavimlerin ekonomik tekâmülüne sıkıdan sıkıya bağlıdır. Kısacası, Hegel de, idealist olmasına rağmen, tıpkı yukarıda bahsetmiş olduğumuz Fransız tarihçileri gibi, halkların hayatının en derin temeli olarak *sosyal durum*'a başvurmaktadır. Bu bakımdan, o, kendi devrine göre geride kalmış değildir, ama devrini aşmış da değildir. Hegel, *sosyal du-*

rumun menşei'ni izahtan âciz kalır. Çünkü, onun dediği gibi, belli bir devirde bir halkın sosyal durumu, tıpkı dinî, estetik, ahlâkî ve entelektüel durumu gibi, *zamanın espri-si*'ne bağlıdır demekle hiçbir şey izah edilmiş olmaz.

İdealist olması dolayısıyle Hegel, tarihî hareketin son saiki olarak espri'ye başvuruyor. Bir kavim, tekâmülünün bir derecesinden öbür derecesine geçtiği zaman, bu kavmi ancak bir vasıta (agent) olarak kullanan *mutlak espri* (yahut cihan esprisi) gelişmesinde bir üst safhaya yükselir. Bu gibi izahlar hiçbir şey izah etmediğinden, Hegel de Fransız tarihçi ve sosyologlarının düştüğü kısır çember içine düşmüş oldu: bunlar, sosyal durumu fikirlerin durumu ile, fikirlerin durumunu da sosyal durum ile izah ediyorlardı.

Görüyoruz ki, çeşitli dallarında sosyal ilmin geçirdiği tekâmül her yönden, felsefe yönünden olduğu gibi asıl tarih ve edebiyat yönünden de hep aynı bir probleme gelip dayanıyordu: *sosyal durumun menşeinin izahı.* Bu problem çözülmediği müddetçe, sosyal ilim A'nın sebebi B'dir deyip, B'nin sebebi olarak da A'yı göstererek kısır bir çember içinde dönüp duracaktı. Buna karşılık, sosyal durumun menşei meselesi bir kere çözüldü mü, her şeyin aydınlığa kavuşacağı açıkça görülüyordu.

VIII. MARKSİST TARİH ANLAYIŞI

Marx, kendi *materyalist* anlayışını hazırlarken işte bu problemin hallini amaç edinmişti. Marx, eserlerinden birinin: *Ekonomi politiğin tenkidi*'nin önsözünde etüdlerinin kendisini nasıl bu görüşe vardırdığını bizzat anlatır:

> Araştırmalarım şu neticeye vardı ki, devlet şekilleri gibi hukuk münasebetleri de ne kendi kendileriyle, ne de insan esprisinin sözüm ona genel tekâmülü ile izah edilebilir; bunlar, daha

ziyade, köklerini Hegel'in XVIII inci yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerini örnek alarak "sivil sosyete" adını verdiği maddî hayat şartlarından alırlar (1).

Gördüğünüz gibi, bu netice Fransız tarihçi, sosyolog ve tenkitçileri ile Alman filozoflarının varmış oldukları neticenin aynıdır. Fakat, Marx daha ileri gidiyor. Marx, sivil sosyete'nin tayin edici sebeplerinin neler olduğunu sorarak bu soruya, *sivil sosyete'nin anatomisini ekonomi politikte aramak gerektiği* cevabını veriyor. Demek ki, bir halkın sosyal durumunu tayin eden onun ekonomik durumudur ve bir halkın sosyal durumu da onun politik, dinî ve ilh... durumunu tayin eder. Peki ama, ekonomik durumun da bir sebebi yok mudur? diye soracaksınız. Şüphesiz, bu dünyadaki her şey gibi onun da bir sebebi vardır ve *bütün sosyal tekâmülün ve dolayısıyle bütün tarihî hareketin esas sebebi olan bu sebep, insanın yaşamak için tabiatla yaptığı mücadeledir.*

Marx'ın bu konuda söylediklerini size okumak isterim:

Hayatlarının sosyal istihsalinde insanlar muayyen, zarurî, iradelerine tâbi olmıyan bazı münasebetlere girişirler; bu istihsal münasebetleri onların maddî istihsal kuvvetlerinin belli bir gelişme derecesine uygun düşer. Bu istihsal münasebetlerinin tümü cemiyetin ekonomik yapısını, gerçek (réelle) temeli teşkil eder. Bu temel üzerinde hukukî ve politik bir üstyapı yükselir ve muayyen sosyal şuur şekilleri yine ona uygun düşer. Maddî hayatın istihsal tarzı genel olarak sosyal, politik ve entelektüel hayat prosesüsünü şartlandırır. Gerçeği tayin eden insanların şuuru değil, aksine, insanların şuurunu tayin eden sosyal gerçektir. Cemiyetin istihsal kuvvetleri gelişmelerinin bir safhasında mevcut istihsal kuvvetleriyle yahut, bunun sadece hukukî ifadesi olan, mülkiyet münasebetleriyle — o vakte kadar [sınırları] içinde hareket etmiş oldukları münasebetlerle — tezada düşerler. Bu münasebetler istihsal

(1) Karl Marx: *Ekonomi politiğin tenkidine hizmet*, fransızcaya çeviren Léon Rémy, s. III - IV.

kuvvetlerinin tekâmül şekilleri iken bu kuvvetler için köstek hâline gelirler. O zaman bir sosyal inkılâp devri açılır. Ekonomik temelde meydana gelen değişme az çok yavaş veya hızlı bir şekilde bütün muazzam üstyapıyı sarsıntıya uğratır (bouleverse). Bu çeşit sarsıntıları (bouleversements) incelerken, ekonomik istihsal şartlarında vukua gelen — ve fizikî ve tabiî ilimlerin yardımı ile sadakatle tespiti gereken — maddî sarsıntı ile insanların bu çatışma hakkındaki şuurlarını teşkil edip bunu neticesine vardırmalarına yarıyan hukukî, siyasî, dinî, artistik veya felsefî, kısaca ideolojik şekilleri daima birbirinden ayırmak lâzımdır. Bir kimse hakkında onun kendisi için beslediği fikre bakılarak hüküm verilmediği gibi, böyle bir sarsıntı devri hakkında da onun kendisi hakkında taşıdığı şuura bakılarak hüküm verilemez; bilâkis, bu şuur maddî hayatın tezatları ile, istihsal kuvvetleriyle istihsal münasebetleri arasındaki çatışma ile izah edilmelidir. Bir sosyal formasyon, gelişmesine serbest saha sağlıyabileceği bütün istihsal kuvvetleri gelişmeden önce aslâ ortadan kalkmaz ve hiçbir zaman daha yüksek yeni istihsal münasebetleri, bu münasebetlere ait maddî hayat şartları eski cemiyetin bağrında olgunlaşmadan önce, eskilerinin yerine geçemez. Bunun içindir ki, insanlık ancak çözebileceği problemleri ele alır, çünkü dikkat edildiğinde görüleceği gibi, problemin kendisi ancak çözülmesine yarıyacak maddî şartlar esasen mevcut bulunduğu veya hiç değilse oluş yolunda olduğu zaman meydana çıkar (1).

Tamamiyle açık ve sarih olmasına rağmen, bu sözlerin oldukça karanlık görülebileceğini takdir ediyorum. Bunun için, maddeci tarih anlayışının esas düşüncesini hemen açıklıyacağım (commenter).

Marx'ın esas fikri şuna irca olunur: İnsanların sosyal hayatında, *istihsal münasebetleri insanlar arasında mevcut bütün öbür münasebetleri tayin eder.* İstihsal münasebetleri de, istihsal kuvvetlerinin durumu tarafından tayin olunur.

Fakat, önce bu *istihsal kuvvetleri* nedir?

İnsan da, bütün hayvanlar gibi, yaşamak için (pour son existence) mücadele etmek zorundadır. Her mücadele

(1) *Aynı eser,* s. IV-V-VI.

bir miktar *kuvvet* sarfını gerektirir. Mücadelenin neticesini *kuvvet*'in durumu tayin eder. Hayvanlarda bu kuvvet *bizzat organizmanın yapısı*'na bağlıdır: bir vahşi *at*'ın kuvveti, bir *aslan*'ınkinden çok farklıdır ve bu farkın sebebi *organizasyon*'larının başka başka olmasıdır. İnsanın fizik organizasyonu da, tabiatıyle, onun hayat mücadelesi tarzı ve bu mücadelenin neticeleri üzerinde kesin bir tesiri haizdir. Meselâ, insanın *el*'i vardır. Gerçi, insanın dörtelli (quadrumanes) hısımlarının (maymunlar) da elleri vardır, ama dörtellilerin elleri çeşitli işlere aynı mükemmeliyetle yatmaz. Darwin'in bize gösterdiği gibi, insanın hayat mücadelesinde kullandığı *ilk enstrüman eldir.*

Kol ile birlikte el, insanın kullandığı ilk enstrüman, ilk *âlet*'tir (outil). Kol adaleleri, vuran veya atan yay vazifesini görürler. Fakat, bu makina yavaş yavaş haricîleşir. Taş, önce ağırlığı, kitlesi ile işe yaramıştı. Daha sonra, bu kitleye bir sap takılarak *balta, çekiç* elde edilmiştir. İnsanın ilk enstrümanı olan *el,* böylece, onun *başka enstrümanlar istihsal etmesine,* tabiata yani bağımsız maddenin kalan kısmına karşı mücadele etmek için maddeye şekil vermesine *yarar.*

İşte, insanın hizmetine koşulan bu madde mükemmelleştikçe, âlet ve enstrümanlar kullanılması geliştikçe, insanın tabiata karşı kuvveti, *tabiat üzerindeki hâkimiyeti* de artar. İnsanı: *âlet yapan bir hayvan,* diye tarif etmişlerdir. İlk anda sanılacağından daha derin bir tariftir bu. Gerçekten de, insan, maddenin bir kısmını, geri kalan kısmına karşı mücadele etmek için köleleştirmek ve şekillendirmek melekesini kazandığı andan itibaren, tabiî seleksiyon ve buna benzer başka sebepler insanın bedenî değişiklikleri üzerinde çok tâli bir tesir yapabilmiştir.

Artık değişen, insanın organları değil, onun âletleri ve âletlerinin yardımıyle ihtiyacına (à son usage) uydurduğu şeylerdir: iklimle birlikte değişen onun derisi değil,

elbisesi'dir. İnsanın bedence *istihalesi (transformation)* durur (yahut pek önemsizleşir) ve yerini *teknik tekâmül*'e bırakır. İmdi, teknik tekâmül, istihsal kuvvetlerinin tekâmülüdür; ve istihsal kuvvetlerinin tekâmülü, insanların *gruplaşmaları,* kültürlerinin durumu üzerinde kesin bir tesiri haizdir. Günümüzde ilim birçok *sosyal tipler* ayırıyor: 1. *avcı tipi;* 2. *çoban tipi;* 3. *yerleşik (sédentaire) ziraatçi tipi;* 4. *sanayi ve ticaret tipi.* Bu tiplerden herbirini karakterlendiren, insanlar arasındaki bazı münasebetler, insanların iradesine bağlı olmayıp *istihsal kuvvetleri*'nin durumu tarafından tayin edilen münasebetlerdir.

Misal olarak *mülkiyet münasebetleri*'ni alalım. Mülkiyet rejimi, istihsal tarzına tâbidir, çünkü servetlerin tevzii ve istihlâki bunların elde ediliş şekline sıkı sıkıya bağlıdır. İptidaî avcı kavimlerde, büyük av hayvanlarını yakalamak için çok defa birçok insanın bir araya gelmesi icap eder. Meselâ, Avustralyalılar kanguruyu onlarca kişilik takımlar halinde avlarlar; Eskimolar balina avlamak için âdeta bir kayık filotillası toplarlar. Yakalanan kangurular, sahile çekilen balinalar müşterek mülk telâkki edilir; herkes doyasıya yer. Gerek Avustralyalılarda, gerek diğer bütün avcı kavimlerde her kabilenin arazisi müşterek mülk sayılır; herkes bu arazide, sırf komşu kabilelerin toprağına tecavüz etmemek şartıyle, dilediği gibi avlanır.

Fakat, bu müşterek mülkiyet içinde, sadece ferdin işine yarayan bazı objeler: onun elbiseleri, onun silâhları, ferdî mülkiyetten sayılır. Çadır ve çadır eşyası ise aileye aittir. Bunun gibi, beş altı kişilik gruplar tarafından kullanılan kayık da ortaklaşa bu şahıslarındır. Mülkiyeti tayin eden, *iş tarzı, istihsal tarzı*'dır.

Kendi elimle çakmak taşından bir balta yonttum: o balta benimdir; karım ve çocuklarımla birlikte kulübe yaptık: o kulübe ailemindir; kabilem insanlarıyle birlikte ava

gittim: öldürülen hayvanlar ortaklaşa bizimdir. Kabilemin arazisinde tek başıma öldürdüğüm hayvanlar benimdir ve şayet, tesadüf eseri olarak, benim yaraladığım hayvanı bir başkası öldürdü ise, hayvan ikimizindir ve derisi öldürücü darbeyi vuran kim ise onundur. Bunun için, her ok sahibinin işaretini taşır.

İşte, gerçekten belirtilmeğe değer bir vakıa: ateşli silâhları kullanmağa başlamalarından önce, Kuzey Amerika Kızıl Derililerinde yaban öküzü avı gayet sıkı bir şekilde kaidelendirilmişti: öküzün vücuduna birçok ok [birden] saplanmış olduğu takdirde, vurulan hayvanın şu veya bu kısmının kime ait olacağını okların birbirlerine nispetle vaziyeti tayin ediyordu. Meselâ, kimin oku kalbe en yakın yere saplanmışsa, hayvanın derisi onun oluyordu. Fakat, ateşli silâhlar kullanılmağa başladığından beri, kurşunlar ayırt edici işaretler taşımadığı için, vurulan yaban öküzlerinin dağıtılması eşit miktarlar üzerinden yapılır oldu, yani bunlar müşterek mülkiyet sayıldı. *İstihsal ile mülkiyet rejimi arasında mevcut sıkı bağlılığı* bu misal apaçık bir şekilde göstermektedir.

Demek ki, istihsal [prosesüsü] içinde insanların birbirleriyle olan münasebetleri mülkiyet münasebetlerini, Guizot'nun dediği gibi, mülkiyetin durumunu tayin eder. Fakat, mülkiyet durumu bir kere bilindi mi, artık cemiyetin bünyesi (constitution) kolayca anlaşılır, çünkü cemiyetin bünyesi mülkiyetin bünyesine göre kalıp alır. İşte, Marx'ın teorisi, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki tarihçilerin ve filozofların çözmeyi başaramadıkları problemi böyle çözer.

MATERYALİST TARİH ANLAYIŞINA DAİR

Roma Üniversitesi profesörlerinden Antonio Labriola'nın Materyalist tarih anlayışı üzerine denemeler'i **(G. Sorel'in bir önsözü ile birlikte, Paris, 1897) münasebetiyle.**

I

İtiraf edelim ki, Roma Üniversitesi profesörlerinden birinin bu kitabını açarken birtakım peşin hükümler taşımıyor değildik. Çünkü yazarın bazı vatandaşlarının, meselâ A. Loria'nın, kaleminden çıkmış bazı eserleri (bilhassa bkz. A. Loria, *Teorica economica della costituzione politica* (1)) okuduğumuzda düpedüz dehşete düşmüştük. Fakat, daha ilk sayfalarda yanıldığımızı anladık. Achille Loria ile Antonio Labriola arasında hiçbir ortak yan yoktu. Hattâ, eseri sonuna kadar okuduktan sonra bundan Rus okuyucuya bahsetmek isteğini duyduk. Onun bu yüzden bizi kınamıyacağını umarız.

İyi kitaplar o kadar az ki!

Labriola'nın eseri önce italyanca olarak yayımlandı. Fransızca tercümesi ağır ve doğrusunu söylemek gerekirse yer yer kötü yapılmış bir tercüme. Eserin italyanca aslı elimizde bulunmamakla beraber bunu tereddütsüzce söylüyoruz. Fakat, yazar fransızca tercümeden sorumlu tutulamaz. Kaldı ki, bu pek ağdalı tercümede bile Labriola'nın fikirleri anlaşılabilirliğini muhafaza ediyor. Öyleyse bunları inceliyebiliriz.

---

(1) Turin, 1886. A. Loria'nın birçok eserleri fransızcaya çevrilmiştir.

Bilindiği gibi, tarih hakkında *materyalist anlayış* ile herhangi bir şekilde ilgili her "eser" i okumaktan bir an geri kalmıyan ve bu gibi eserleri tahrif etmekte sanat sahibi olan bay Karayev (1), yazarımızı muhakkak ki *"ekonomik materyalizm"* bölümüne sokacaktır. Hatâ edecektir. Labriola, kesin ve oldukça konsekan bir şekilde maddeci tarih anlayışından yana olduğu halde, kendisini bir "ekonomist materyalist" saymıyor. Labriola, bu adın kendisinden çok, ünlü T. Rogers gibi yazarlarla onun gibi düşünenlere yaraştığı kanaatindedir. İlk bakışta bu belki pek açık bir fikir olarak görünmez ama gayet doğrudur.

Bir popülistе veya sübjektiviste ekonomici materyalist sözünden ne anladığını sorun; size şu cevabı verecektir: [ekonomici materyalist] sosyal hayatta ekonomik faktöre üstün önem veren kimse demektir. İşte bizim popülistlerle sübjektivistler ekonomik materyalizmden bunu anlarlar. Kabul etmek de lâzım ki, gerçekten bazı kimseler ekonomik "faktör" e insan cemiyetlerinin hayatında üstün bir rol atfederler. Rus şakirtlerin bilinen üstatlarından (2) çok önce, Louis Blanc'ın söz konusu faktörün üstünlüğünden bahsetmiş olduğunu bay Mihaylovski (3)

---

(1) K a r e y e v N. İ. (1850-1931). Marksizme karşı şiddetle savaşmış bir idealist Rus tarihçisi.

(2) "Üstat" Karl Marx; "şakirtler", Marx'ın şakirtleri; "Rus şakirtleri", Rus marksistleri veya sosyal demokratlarıdır. Legal basın, sansürden kurtulmak için bu terminolojiye başvuruyordu. Yine aynı sebeple, Marx'a "pek ünlü Alman ekonomisti" yahut *"Kapital* müellifi", Engels'e "ünlü bir yazar", Çernişevski'ye *"Rus edebiyatının Gogol devri üzerine denemeler* yazarı" yahut *"Mill'in ekonomi politiği üzerine notlar* yazarı" deniliyordu. (N. R.)

(3) M i h a y l o v s k i N. K. (1842-1904). — Popülizmin gözde ideologu, sosyolojide "sübjektivist" denilen metodun taraflısı. Mihaylovski, tarih prosesüsünün oryantasyonunda ve gelişmesinde aydınlara ve "kritik düşünceli fertler" e idarecilik rolü veren bir sosyal gelişme teorisinin kurucusudur. (N. R.)

birçok kereler belirtmiştir. Fakat aklımızın almadığı bir şey var: saygı değer sübjektivist sosyologumuz acaba niçin Louis Blanc'a saplanıp kalıyor? Louis Blanc'ın bu bakımdan birçok öncüleri (précurseurs) olduğunu bilmesi gerekirdi. Guizot, Mignet, Augustin Thierry, Tocqueville (1) hiç olmazsa Ortaçağda ve modern zamanlarda ekonomik "faktör" ün üstün rolünü kabul etmişlerdi. Bu hesapça bütün bu tarihçiler ekonomici materyalist olacaklardır. Günümüzde, yukarıda adı geçen T. Rogers de, *The economic interpretation of history* (2) adlı kitabında imanlı bir ekonomici materyalist olarak görünüyor. O da, ekonomik "faktör" ün üstün önemini kabul etmiştir. Tabiî, bundan, T. Rogers'in sosyal ve politik fikirlerinin, meselâ Louis Blanc'ın sosyal ve politik fikirleriyle aynı olduğu mânası çıkmaz. Rogers'in görüşü burjuva ekonomisinin görüşü idi. Halbuki, Louis Blanc bir zamanlar ütopik sosyalizmin temsilcilerinden biri idi. Rogers'e burjuva iktisadî rejimi hakkında ne düşündüğünü sorsaydınız size bu rejimin insan tabiatının aslî (essentielles) özelliklerine dayandığı; ve bu sebeple onun ilerleyiş tarihinin, sözü geçen özelliklerin tezahürünü evvelce önleyen veya hattâ imkânsızlaştıran engellerin tedricen tasfiyesi tarihi olduğu cevabını verirdi. Louis Blanc ise, bizzat kapitalizmin, insan tabiatına nihayet hakikaten uygun bir ekonomik rejimin yaratılmasını önlemek için cehalet ve zorbalık tarafından

---

(1) ***Guizot, Mignet, Thierry, Tocqueville.*** — Restorasyan devri (1814-1830) burjuva tarihçileri. Sınıf mücadelesi sözünden sadece burjuvazinin feodaliteye karşı mücadelesini anlamakta ve burjuva cemiyetinin bağrında bir sınıf mücadelesinin varlığını inkâr etmekteydiler. Tarihte "ekonomik faktör" ün üstün rol oynadığını kabul etmekle beraber, bu rolü insan beyninin fonksiyonu olarak telâkki ettiklerinden görüşleri tamamiyle idealistçe idi. (N. R.)

(2) Londra, 1888, tercüme eden E. Castelot, Paris, Guillaumin, 1891.

çıkarılmış engellerden biri olduğunu söylerdi. Görüldüğü gibi arada esaslı bir fark var. Acaba, ikisinden hangisi hakikate daha yakın olurdu? Doğrusu, biz ikisinin de hakikatten aşağı yukarı aynı derecede uzak olduğunu düşünüyoruz. Fakat, burada bu mesele üzerinde durmak niyetinde değiliz ve duramayız da zaten. Şu an bizi ilgilendiren büsbütün başka bir şey. Okuyucudan şunu not etmesini rica ederiz: Louis Blanc için olduğu gibi, Rogers için de sosyal hayatta hâkim durumda olan ekonomik faktörün bizzat kendisi, matematik diliyle söylemek gerekirse, insan tabiatının ve her şeyden önce zekânın ve beşerî bilgilerin bir *fonksiyonu*'dur. Adlarını andığımız Restorasyon devri Fransız tarihçileri için de aynı şeyi söylemek icap eder. İmdi, sosyal hayatta ekonomik faktörün hâkim durumda olduğunu iddia ettikleri halde, bu faktörün — yani cemiyetin iktisadiyatının — de beşerî bilgilerin ve mefhumların meyvası olduğuna inanan kimselerin tarih anlayışları nasıl adlandırılabilir? Bu anlayış olsa olsa, *idealist* olarak adlandırılabilir. Şu halde, *ekonomik materyalizm, henüz tarihî idealizmi reddetmez.* Yahut, daha sarih olmak için: henüz idealizmi reddetmez, diyecek yerde: *şimdiye kadar, çoğu zaman, belki ancak idealizmin bir çeşidi olarak kalmıştır,* demek gerekirdi. Böylece, Antonio Labriola gibi adamların neden dolayı kendilerine ekonomici materyalist denmesini istemedikleri anlaşılıyor: *çünkü onlar konsekan materyalistlerdir, onların tarih anlayışı tarihî idealizmin tam zıddıdır.*

II

Belki bay Kudrin (1) bize: "ama — diyecektir — siz de birçok "şakirtler" gibi paradokslara başvuruyorsunuz; kelimelerle oynuyor, göz boyuyor, hokkabazlık hü-

(1) Kudrin N. — Popülist Rusanov'un takma adı. (N. R.)

nerleri gösteriyorsunuz; ekonomici materyalistleri idealist yapıyorsunuz. Peki, öyleyse sizce sahici (authentique) ve konsekan materyalistler kimlerdir? Bunlar, ekonomik faktörün üstünlüğünü red mi ederler? Bu faktörün yanısıra tarihte başka faktörlerin de işe karıştığını ve hangi faktörün hâkim durumda olduğunu araştırmanın boş bir şey olduğunu mu kabul ederler? Eğer sahici ve konsekan materyalistler her yerde ekonomik faktörü araştırıp taraştırmak hevesinde değilseler buna ne kadar sevinsek yeridir."

Bay Kudrin'e cevap olarak, gerçekten de sahici ve konsekan materyalistlerin her yerde ekonomik faktörü işe karıştırmak hevesinde olmadıklarını söyliyeceğiz. Zaten, sosyal hayatta hâkim faktör hangisidir? sorusu sahici ve konsekan materyalistlere yersiz bir soru olarak görünür. Fakat, bay Kudrin sevinmekte acele etmesin. Sahici ve konsekan materyalistler bu kanaate hiç de popülist ve sübjektivist beylerin tesiriyle gelmiş değildirler. Onlar, bu beylerin ekonomik faktörün üstünlüğü fikrine karşı ileri sürdükleri tenkitlere ancak gülerler. Popülist ve sübjektivist beylerin bu tenkitlerinin hayli geç kalmış olduğunu da ilâve edelim. Daha Hegel zamanında bile: sosyal hayatta hâkim faktör hangisidir? sorusunun yersiz bir soru olduğu açıkça görülüyordu. *Hegelci* idealizm bu soydan soruların sorulması imkânını bile reddetmekteydi. Çağdaş diyalektik materyalizm ise bunu haydi haydi reddeder. *Tenkitçi tenkidin tenkidi*'nin ve bilhassa *Ekonomi politiğin tenkidine hizmet* (1) adlı ünlü kitabın yayımlanmasın-

(1) Marx ve Engels'in 1845 yılında Frankfurt (Mein) da yayımlanan ***Mukaddes aile veya Tenkitçi tenkidin tenkidi. Bruno Bauer ve avenesine karşı*** başlıklı eserleri kastediliyor. Marx'ın ***Ekonomi politiğin tenkidine hizmet*** adlı eseri 1859 yılında Berlinde yayımlanmıştır. Eserin önsözünde tarihî maddecilik teorisinin özeti bulunmaktadır. (N. R.)

dan sonra artık ancak teoriden yana geri kalmış olanlar hâlâ muhtelif tarihî - sosyal faktörlerin birbirlerine nispetle önemleri üzerinde lüzumsuz münakaşalar çıkarabilirler. Bu sözlerimin yalnız bay Kudrin'i şaşırtmakla kalmıyacağını bildiğim için hemen fikrimi izaha geçiyorum.

Tarihî - sosyal faktörler diye hangi faktörlere denir? Bu faktörler hakkındaki fikir nasıl teşekkül eder?

Bir misal alalım. Graküs'ler, kamu mülkünün (domaine public) zengin Romalılar tarafından — Roma için felâketli olan — zaptedilişine bir son vermek isterler. Zengin Romalılar buna karşı koyarlar. Böylece bir mücadele başlar ve bu mücadelede her iki taraf da ihtirasla hedefine ulaşmağa çalışır. İmdi, ben bu mücadeleyi anlatmak istediğimde bunu beşerî ihtirasların bir mücadelesi şeklinde gösterebilirim. Böylece, ihtiraslar Romanın iç tarihinin "faktör" leri olur. Lâkin, Graküs'lerle hasımları bu mücadelede Roma âmme hukukunun kendilerine sağladığı imkânlardan faydalanmışlardır. Ekspozemde bunu da hesaba katacağım tabiîdir. Bu suretle, Roma âmme hukuku da Roma cumhuriyetinin gelişmesinin bir faktörü olarak gözükecektir. Devam edelim. Graküs'lerin hasımları, derinden kök salmış suyistimallerin süregitmesinde maddeten menfaat sahibi idiler. Graküs'lerin taraftarlarının ise bu suyistimallerin kaldırılmasında maddî menfaatleri vardı. Bu durumu da [ekspozemde] belirteceğim. Buysa, anlatacağım mücadeleyi bir maddî menfaat mücadelesi, bir sınıf mücadelesi, fakirlerin zenginlere karşı bir mücadelesi olarak gösterecektir. İşte [size] bir üçüncü ve hepsinden kuvvetli faktör daha: meşhur ekonomik faktör. Eğer vaktiniz ve isteğiniz varsa aziz okuyucum, Romanın iç gelişmesine ait bu faktörlerden hangisinin bütün diğerlerine hükmetmiş olduğunu tespit etmek için dilediğiniz gibi muhakeme yürütebilirsiniz. Bu konudaki kanaatiniz

ne olursa olsun, ekspozemde onu desteklemek için yeteri kadar doneler bulacaksınız.

Bana gelince, ben şimdilik hiç de basit bir anlatıcı rolünün dışına çıkmak ve faktörler konusunda kızışmak niyetinde değilim. Faktörlerin birbirlerine kıyasla önemleri beni hiç ilgilendirmiyor. Bir anlatıcı olarak, hâdiseleri mümkün olduğu kadar doğru ve canlı bir şekilde tasvir etmek bana yeter. Bunun için de, faktörler arasında dıştan da olsa bir bağlılık kurmam ve onları bir perspektife göre tertibe sokmam gerekmektedir. Karşılıklı iki tarafı tahrik eden ihtiraslardan veya o zamanki Romanın siyasî organizasyonundan veya, nihayet, Romada hüküm süren servet eşitsizliğinden bahsediyorsam, sırf hikâyeme tutarlık (cohérence) ve canlılık vermek için bunu yapıyorum. Bu maksada eriştiğim takdirde, tamamen tatmin olmuşum demektir ve ihtirasların mı ekonomiye yoksa ekonominin mi ihtiraslara hükmettiğini yahut, nihayet, hiçbirinin ötekine hükmetmeyip her "faktör" ün "yaşa ve yaşat" altın kaidesine göre mi hareket ettiğini kararlaştırmak işini gönül rahatlığıyle filozoflara bırakıyorum.

"Mâna incelikleri" aramıyan basit anlatıcılık rolünün dışına çıkmazsam bu böyledir. Peki ya bunun dışına çıkarsam? Ya tasvir ettiğim hâdiseler hakkında felsefe yapmağa kalkışırsam? O zaman artık hâdiselerin tamamen dışında bir tutarlıkla yetinmem kabil olmıyacaktır: onların derin sebeplerini keşfe çalışacağımdır; ve ilk önce aşağı yukarı sırf bir sanatçı insiyakıyle belirtmiş, açığa çıkartmış olduğum bu aynı faktörler — beşerî ihtiraslar, âmme hukuku, ekonomi — bu defa gözümde yepyeni, pek büyük bir önem kazanacaklardır. Sözü geçen faktörler bana tam da aradığım o derin sebepler olarak, tesiri hâdiseleri izah eden o "gizli kuvvetler" olarak gözükecektir. Ve ben, böylece, faktörler teorisini yaratmış olacağım.

Gerçekten de, sosyal hâdiselerle ilgilenen kimselerin

artık bu hâdiseleri müşahede (considérer) ve tasvir etmekle yetinmeyip bunları birbirine bağlıyan bağı araştırmağa başladıkları her yerde bu teori mutlaka şu veya bu şekilde ortaya çıkar.

Sonra, faktörler teorisi sosyal ilimlerdeki iş bölümüne paralel olarak da gelişir. Doğrusunu söylemek gerekirse, bütün bu ilimlerin — ahlâk, siyaset, hukuk, ekonomi politik, vs. — konusu tek ve aynıdır: sosyal insanın faaliyeti. Fakat, bu ilimlerden her biri bunu kendi görüş noktasından inceler. Bay Mihaylovski, bu ilimlerden herbirinin ayrı bir "ip'i" olduğunu söyliyecektir. İşte bu "ipler" den herbiri sosyal gelişmenin bir faktörü telâkki edilebilir. Nitekim, bugün sosyal ilimlerde ne kadar "disiplin" varsa, o kadar faktör sayabiliriz.

Bu söylenenlerden sonra, tarihî - sosyal faktörler sözünün ne mânaya geldiği ve faktörler hakkındaki fikrin nasıl teşekkül ettiği, umarız ki anlaşılacaktır.

Tarihî - sosyal faktör bir *tecrit*'tir; onun hakkındaki fikir bir *tecrit* mahsulüdür (résultat). Tecrit dolayısıyle, sosyal *kompleks*'in farklı *yanları (aspects)* bize ayrı ayrı *kategoriler* olarak görünür ve bu arada sosyal insanın faaliyetlerinin çeşitli tezahür ve ifadeleri — ahlâk, hukuk, ekonomik şekiller, vs. — zihnimizde, bu faaliyeti sanki tahrik edip şartlandıran, onun nihaî sebepleri olan özel kuvvetler halini alır.

Faktörler teorisi bir kere ortaya çıktı mı: acaba hâkim faktör sayılması gereken hangi faktördür? münakaşasının çıkmasını önlemeğe artık imkân kalmaz.

III

"Faktörler" birbirleri üzerine tesir ederler: herbiri ötekisi üzerinde müessir olur ve kendisi de onun tesiri al-

tında kalır. Böylece, ortaya öyle çapraşık bir karşılıklı tesirler, aksiyon ve reaksiyonlar şebekesi çıkar ki, sosyal gelişme seyrini izaha kalkışan her kimse bunun karşısında baş dönmesine uğrar ve bu dolambaçlı dehlizden kurtulmasına yardım edecek bir yedici ipe ihtiyaç duymamazlık edemez. Bu kimse karşılıklı aksiyon görüşünün başını döndürmekten başka bir şeye yaramıyacağına kendi acı tecrübesiyle inanmış olduğundan, kendisine başka bir görüş arar; işini basitleştirmek ister; tarihî - sosyal faktörlerden birisinin bütün diğerlerinin ilk ve temel sebebi olup olamıyacağını kendi kendisine sorar. Gerçekten de, bu kimse bu meseleyi müspet yönde çözmeyi başardığı takdirde, onun işi eskisiyle kıyaslanamıyacak kadar basitleşmiş olacaktır. Farzedelim ki bu kimse, her ülkede bütün sosyal münasebetlerin, bunların doğuş ve gelişmelerinin o ülkenin entelektüel gelişme seyri tarafından şartlandırıldığı ve bu entelektüel gelişme seyrini de insan tabiatına ait özelliklerin (propriété) tayin ettiği (idealist görüş) inancına varmıştır. Artık bu kimse için karşılıklı aksiyonun kısır çemberinden kurtulmak kolaydır. Böylece, o, sosyal gelişme hakkında az çok tutarlı ve konsekan bir teori kurar. Araştırmalarına devamla, bu kimse daha sonra yanlış bir yol tuttuğunu ve insanların entelektüel gelişmesinin tekmil sosyal hareketin ilk sebebi sayılamıyacağını görecektir.

Fakat, bu kimse hatâsının şuuruna varmakla beraber, entelektüel faktörün üstünlüğüne geçici olarak inanmanın kendisine fayda sağlamış olduğunu da şüphesiz farkedecektir, çünkü aksi takdirde karşılıklı aksiyonun ölü noktasını aşamaz, sosyal olayların (faits) anlaşılması yolunda bir adım bile ilerliyemezdi.

Tarihî - sosyal gelişmenin faktörleri arasında bir hiyerarşi kurmak için yapılan bu teşebbüsleri mahkûm etmek haksızlık olur. Bu teşebbüsler, bir devirde, bizzat fak-

törler teorisi gibi zarurî bir şekilde (aussi inévitable que) ortaya çıkmıştır. Bu teoriyi bütün öbür materyalistlerden daha tam ve daha iyi bir şekilde tahlil eden Antonio Labriola çok doğru olarak:

Tarihî faktörler..., diyor,... hakikate nispetle çok az, fakat alelâde hatâya nispetle çok fazla bir şey ifade eder.

Faktörler teorisinin ilme faydası olmuştur.

Tarihî - sosyal faktörlerin ayrı ayrı incelenmesi; eşyanın zahirî hareketini aşmıyan başka her ampirik inceleme gibi, müşahede vasıtalarının mükemmelleştirilmesine ve sun'î bir şekilde tecrit edilen olaylarda, bu olayları sosyal *kompleks*'e bağlıyan kilit taşlarının bulunmasına hizmet etmiştir.

İhtisaslaşmış sosyal ilimlerin bilinmesi, bugün insanlığın geçmişinin herhangi bir parçasını yeniden canlandırmak istiyen herkes için zarurîdir. Filoloji olmasa tarih ilerliyebilir mi? Roma hukukunun aklın icabı olduğuna inanan dar düşünceli romanistler ilme birçok hizmetlerde bulunmamışlar mıdır?

Fakat, vaktiyle o kadar haklı, o kadar faydalı olan faktörler teorisinin bugün artık tenkide dayanır tarafı kalmamıştır. Bu teori, sosyal insanın faaliyetini parçalar, bu faaliyetin muhtelif yanlarını ve çeşitli görünüşlerini ayrı (particulières) kuvvetler haline, gûya cemiyetin tarihî hareketini tayin eden kuvvetler haline getirir. Sosyal ilimler tarihinde bu teori, ayrı (distinctes) fizik kuvvetler teorisinin tabiî ilimlerde oynamış olduğu role benzer bir rol oynamıştır. Tabiî ilimlerdeki ilerlemeler, sözü geçen kuvvetlerin *birliği* teorisine, modern enerji teorisine müncer olmuştur. Sosyal ilimlerdeki ilerlemeler de, aynı şekilde, sosyal tahlil mahsulü olan faktörler teorisinin yerine, *sosyal hayat hakkında sentetik bir anlayış*'ın geçmesi neticesine varmamazlık edemezdi.

Sosyal hayat hakkındaki sentetik anlayış hiç de çağ-

daş diyalektik materyalizme has bir şey değildir. Biz bu anlayışı Hegel'de de bulabiliriz. Hegel, tarîhî-sosyal prosesüsü tümüyle, sosyal insanın faaliyetlerinin bütün veçhelerini, bütün tezahürlerini — ki bunlar, mücerret düşünen kimselere birbirinden ayrı faktörler halinde gözükür — ihtiva edecek surette ele almak ve bu prosesüsü ilmî bir şekilde izah etmek istiyordu. Fakat, "mutlak idealist" olan Hegel için, sosyal insanın faaliyeti cihan esprisinin özellikleriyle (proprietés) izah olunmaktaydı. Bu özellikler bir kere ortaya konuldu mu (donnés), bütün insanlık tarihi "bizatihen" ortaya konulmuş demektir; onun nihaî neticeleri de öyle... Hegel'in sentetik anlayışı aynı zamanda *teleolojik (gayeci)* idi. Modern diyalektik materyalizm sosyal ilimleri teleolojiden kesin olarak arındırmıştır.

Modern diyalektik materyalizm, insanların kendi tarihlerini bizzat yaptıklarını, ancak bunu hiç de önceden çizilmiş bir ilerleme yolunu izlemiş olmak için yapmadıkları gibi, şu veya bu mücerret (Labriola metafizik, diyor) tekâmülün kanunlarına uymak zorunda oldukları için de yapmadıklarını göstermiştir. İnsanlar kendi tarihlerini, ihtiyaçlarını tatmine çalışmak suretiyle yaparlar. Ve ilim, bu ihtiyaçları tatmine yarayan muhtelif vasıtaların insanların sosyal münasebetleri ve spiritüel faaliyetleri üzerine nasıl tesir ettiğini bize izah etmelidir.

Sosyal insanın ihtiyaçlarının tatmin vasıtaları ve — büyük ölçüde olmak üzere — bizzat bu ihtiyaçların kendisi, sosyal insanın tabiatı az çok kendisine tâbi kılmasına yarayan âletlerin özellikleri tarafından tayin edilir. Başka bir deyişle, bu vasıtaları ve bu ihtiyaçları tayin eden, sosyal insanın istihsal kuvvetleridir. İstihsal kuvvetlerinin durumundaki her önemli değişiklik, insanların sosyal münasebetleri ve keza ekonomik münasebetleri üzerinde akisler uyandırır. İdealistlerin her türlüsü (de tous

genres et de toutes espèces) için ekonomik münasebetler *insan tabiatı*'nın fonksiyonu olduğu halde, diyalektikçi materyalistler bu münasebetlerin, *cemiyetin istihsal kuvvetleri*'nin fonksiyonu olduğu düşüncesindedirler.

Demek oluyor ki, diyalektikçi materyalistler sosyal gelişmenin faktörlerinden, bu köhnemiş fiksiyonları tenkit etmekten gayri bir maksatla bahsetmeğe kendilerini yetkili gördükleri takdirde, her şeyden önce, *ekonomist* denilen materyalistlere "hâkim" faktörlerinin ne kadar *değişken* bir şey olduğunu göstermelidirler. Cemiyetin bütün diğer ekonomik organizasyon şekilleri insan tabiatı üzerine yapılan az veya çok şiddetli bir baskının (d'une violence plus ou moins grande) mahsulü olacak, ama bir tek ekonomik rejim bu insan tabiatına uygun düşecek... Modern materyalistler böyle bir ekonomik rejim tanımazlar. Modern materyalistler, belli bir anda istihsal kuvvetlerinin durumuna uygun düşen *her* ekonomik rejimin insan tabiatına da uygun olduğunu öğretirler. Ve bilmukabele, bir ekonomik rejim istihsal kuvvetleriyle tezat haline girer girmez insan tabiatının icaplarıyle zıtlaşmağa başlar. Bu suretle, "hâkim faktör" ün kendisi de başka bir "faktör'e *tâbi (subordonné)* bulunmaktadır. Fakat, bu takdirde de onun "hâkim" faktör olduğu söylenebilir mi?

Bu hale göre, diyalektikçi materyalistlerle, kendilerine hiç de haksız sayılmıyacak şekilde *ekonomici* materyalist adı verilenlerin birbirlerinden bir uçurumla ayrıldıkları apaçıktır. Peki, Kareyev, Mihaylovski, Krivenko (1) beylerle ötekilerinin, bütün o akıl ve bilgi dolu kişilerin daha az zaman önce başarısız olduğu nispette gayretkeşçe hücumlarına maruz kalan pek sevimsiz bir üstadın bu kadar sevilmiyen şakirtleri acaba hangi tandansa mensup-

(1) K r i v e n k o S. N. (1847-1907). — Popülist bir Rus püblisisti. (N. R.)

turlar? Eğer yanılmıyorsam, "şakirtler" tamamiyle diyalektik materyalizm görüşünü kabul ediyorlardı. Öyleyse, Kareyev, Mihaylovski, Krivenko beylerle akıl ve bilgi dolu diğer zevat niçin onlara *ekonomici* materyalistlerin fikirlerini yamıyor ve akıllarınca ekonomik faktöre aşırı bir önem verdikleri için onlara karşı ateş püskürüyorlardı. Tahmin edileceği gibi, bu akıl ve bilgi dolu kişilerin bu şekilde davranmış olmalarının sebebi, rahmetli ekonomici materyalistlerin delillerini çürütmenin diyalektikçi materyalistlerin delillerini çürütmekten daha kolay olmasıdır. Fakat, "şakirtler"e muarız olan bilginlerin, diyalektikçi materyalistlerin fikirlerini yanlış anlamış olmaları da tahmin edilebilir. Hattâ bu daha bile muhtemel bir faraziyedir.

Belki bize itiraz olarak, bazen bizzat "şakirtler" in kendilerine "ekonomici materyalist" adını verdiklerini ve "ekonomik materyalizm" sözünü ilk defa olarak bir Fransız "şakirt" in (1) kullanmış olduğunu söyliyeceklerdir. Evet ama ne Fransız, ne de Rus şakirtler "ekonomik materyalizm" sözüne hiçbir zaman bizim popülist ve sübjektivistlerin ona vardikleri mânayı (idée) vermemişlerdir. Burada, bay Mihaylovski'ye göre, Louis Blanc ile bay Jukovski'nin (2) bizim bugünkü maddeci tarih anlayışı taraflılarıyle aynı derecede birer "ekonomici materyalist" olduklarını hatırlatmakla yetinelim. Fikir karışıklığının bundan fazlası can sağlığı.

---

(1) Paul Lafargue'ın broşürüne telmihte bulunuluyor: ***Karl Marx'ın ekonomik materyalizmi.*** Paris, Oriol, 1884.

(2) Jukoski J. G. (1822-1907). — Rus ekonomisti ve "Karl Marx ve Sermaye hakkındaki kitabı" başlıklı bir makalenin yazarı. Jukovski bu makalesinde Marx'ı "cerhetmeğe" çalışıyordu. (N. R.)

IV

Sosyal ilimlerden her türlü teleolojiyi atıp sosyal insanın faaliyetini, onun ihtiyaçları ve bu ihtiyaçları tatmin için belli bir anda mevcut vasıtalar ve metodlar ile izah etmek suretiyle diyalektik materyalizm (1) ilk defa olarak sosyal ilimlere, kardeş tabiat ilimlerinin onun karşısında sık sık sahip olmakla övündükleri "sağlamlık" ı temin ediyor. Denilebilir ki, cemiyet ilminin kendisi de [böylece] bir *tabiî* ilim halini alıyor: Labriola, "bizim doktrinimiz tarihi *tabiatlaştırmaktadır*" diyor, haklı olarak. Bu hiç de onun nazarında biyoloji alanının sosyal ilimlerin alanıyle karıştığı mânasına gelmemektedir. Labriola, uzun zamandan bēri "birçok düşünürlerin ve bilhassa sosyolojinin avukatlarıyle lâf ebelerinin zihnini... bir salgın hastalık gibi istilâ etmiş" ve moda haline gelerek hattâ siyaset adamlarının dili üzerinde bile tesirini göstermiş olan *"politik ve sosyal Darwin'cilik"* in ateşli bir muarızıdır.

İnsanın bir hayvan olduğu ve diğer hayvanlara akrabalık bağlarıyle bağlı bulunduğu şüphesizdir. İnsan, aslı itibariyle, aslâ imtiyazlı bir varlık değildir. İnsan organizmasının fizyolojisi, genel fizyolojinin ancak özel bir halidir. İnsan, her şeyden önce, tıpkı başka hayvanlar gibi, kendisini saran ve henüz onun değiştirici (transformatrice) aksiyonuna maruz kalmamış olan tabiî çevrenin tamamiyle tesiri altında bulunur. İnsan, hayat mücadelesi sırasında bu çevreye intibak etmek zorunda kalmıştır. Labriola'ya göre ırklar, birbirlerinden fizik alâmetlerle — beyaz ırk, siyah ırk, sarı ırk gibi — ayrılmaları itibariyle, tabiî çevreye bu — *doğrudan doğruya* — intibakın

(1) Labriola. Engels'ten aldığı *"tarihi* materyalizm" tâbirini kullanıyor.

neticesidirler ve ikinci dereceden (secondes) tarihî-sosyal formasyonlar, yani milletler, kavimler teşkil etmezler. İptidaî sosyal insiyak ile cinsî seleksiyonun ilk tohumları da yine hayat mücadelesi sırasında tabiî çevreye intibaktan doğar (résultent).

Fakat, "iptidaî insan" ın nasıl [bir varlık] olduğu hakkında biz ancak tahminlerde bulunabiliriz. Gerek bugün yeryüzünde yaşıyan, gerekse güvenilebilir kâşifler tarafından evvelce müşahede edilmiş olan insanlar, kelimenin hakikî mânasıyle hayvanca yaşayışın insanlık için sona ermiş olduğu andan hayli uzaklaşmış durumdadırlar. Meselâ, İrokualar, Morgan (1) tarafından tetkik ve tasvir edilmiş olan *gens materna*'ları (2) ile, *sosyal* gelişmenin nispeten çok ileri bir safhasındadırlar. Şimdiki Avustralyalılar da, yalnız bir dile (ki biz buna her türlü sosyal hayatın şartı ve vasıtası, sebebi ve neticesi diyebiliriz) sahip olmakla, ateşi kullanmasını bilmekle kalmayıp, muayyen bir rejim altında cemiyet halinde yaşamakta, kendilerine has âdetlere ve müesseselere malik bulunmaktadırlar. Avustralyalı kabilenin bir arazisi, av usulleri, müdafaa ve hücum vasıtaları vardır; zahire saklamak için araçlar (ustensiles) kullanır, vücut süslemek için bazı ameliyatlar yapar. Kısacası, Avustralyalı bile çocukluğundan beri intibak ettiği *yapma* bir çevre — henüz iptidaî de olsa yapma bir çevre — içinde yaşar. Bu yapma çevre — sosyal çevre — yeni bir ilerlemenin zarurî şartıdır. Kabilenin

---

(1) Morgan Lewes (1818-1881). — Amerikalı etnograf. İptidaî cemiyetlerin ilmî bir şekilde incelenmesi işinin öncüsü. Morgan'ın ana eseri olan ***Kadim cemiyet (Ancient Society,*** Londra, 1877) ile onun iptidaî cemiyetler hakkındaki diğer etüdlerinin tenkidî bir tahliline dayanarak tır ki, Engels ***Ailenin, özel, mülkiyetin ve devletin menşei*** adlı kitabını yazmıştır. (N. R.)

(2) Anaşahlık rejimi. (Fransızcaya çevirenin notu.)

vahşet veya barbarlık derecesinin ölçüsünü bu çevrenin gelişme derecesi verir.

Bu ilk sosyal formasyon, insanlığın *tarihöncesi çağı*'na tekâbül eder. Tarihî hayatın başlangıcı, daha gelişmiş bir yapma çevreyi ve insanın tabiat üzerinde çok daha büyük bir iktidarını şart koşar. Tarihî gelişme yoluna [yeni] giren cemiyetlerde bile bu kadar kompleks olan sosyal münasebetler, hakikatte, katiyen tabiî çevrenin doğrudan doğruya tesiriyle şartlandırılmış değildirler. Bu münasebetler, bazı iş âletlerinin icadını, birçok hayvan nevilerinin insancıllaştırılmasını, bazı madenlerin istihracını, ilh... şart koşar. Bu istihsal vasıtaları ve tarzları hal ve şartlara (circonstances) göre çok farklı şekilde değişmiştir. Bunlarda bazen bir ilerleme, bazen bir durgunluk, hattâ bazen de bir gerileme görülebilir, ama bu değişiklikler hiçbir zaman insanları sırf hayvanî, yani doğrudan doğruya tabiî çevrenin tesirine tâbi bir hayata geri götürmemiştir.

Şu halde, tarih ilminin birinci ve başlıca konusu yapma zeminin, onun menşe ve terkibinin, tagayyür (altérations) ve tahavvüllerinin (transformations) tayini ve araştırılmasıdır. Bütün bunların tabiatın bir kısmı ve uzantısından başka bir şey olmadığını söylemek, fazla mücerret ve fazla jenerik karakteri dolayısıyle hiçbir mânası olmıyan bir söz söylemek olur (1).

Labriola, "politik ve sosyal Darwin'cilik" kadar, maddeci tarih anlayışını genel tekâmül nazariyesine bağlamak için "lûtufkâr diletanlar" tarafından yapılan teşebbüsleri de mahkûm ediyor. Labriola'nın sert fakat doğru bir deyişiyle, genel tekâmül nazariyesi birçok kimseler için bir metafizik mecazdan (métaphore) başka bir şey değildir. Labriola, "lûtufkâr diletanlar" ın, materyalist tarih anlayışını Auguste Comte veya Spencer felsefesinin himayesi

(1) *Denemeler*, s. 144.

altına koymak hususunda gösterdikleri safdilce gayretkeşlikle de alay ediyor: bu, "en yavuz hasımlarımızı, müttefiklerimiz diye göstermektedir" diyor.

Diletanlarla ilgili olarak yapılan bu belirtme, hiç şüphesiz, *Spencer, Darwin ve Marx* başlıklı pek sathî bir eserin — *sosyalizm ve pozitif ilim* (1) adıyle fransızcaya çevrilmiştir — yazarı olan profesör Enrico Ferri'yi hedef tutmaktadır.

V

Demek ki, insanlar kendi tarihlerini kendileri, ihtiyaçlarını tatmine çalışarak yaparlar. Bu ihtiyaçların başlangıçta tabiat tarafından doğurulduğu aşikârdır. Fakat, daha sonra bunlar, yapma çevrenin özellikleriyle mütenasip olarak, kemiyet ve keyfiyetçe büyük ölçüde değişikliğe uğrarlar. İnsanların sahip bulundukları istihsal kuvvetleri, onların bütün sosyal münasebetlerini şartlandırır. İstihsal kuvvetlerinin durumu, her şeyden önce, sosyal istihsal prosesüsü içinde insanlar arasında kurulan münasebetleri başka bir deyişle *ekonomik münasebetler*'i tayin eder. Bu münasebetler, gayet tabiî olarak, bazı menfaatler yaratır ve bu menfaatler ifadesini *hukuk*'da bulur. Labriola, "her hukuk kaidesi muayyen bir menfaatin âdet, otorite veya kanunla (judiciaire) korunmasıdır" diyor. İstihsal kuvvetlerinin gelişmesi, cemiyetin sınıflara bölünmesini doğurur. Sınıfların menfaatleri yalnız birbirlerinden farklı olmakla kalmaz, fakat birçok bakımdan — hem de esaslı birçok bakımdan — birbirlerine taban tabana zıttır. Bu menfaat zıtlığı çatışmalara, sınıflar arasında mücadeleye yol açar. Bu mücadele, *klân* organizasyonunun (organi-

(1) Roma, 1894. Terc., Paris, Giard et Brière, 1896.

sation *gentilice)* yerine ... *devlet*'in geçmesi neticesine varır.. Nihayet, istihsal kuvvetlerinin [gelişme] seviyesi tarafından şartlandırılan sosyal münasebetlerin temeli üzerinde, cari *ahlâk,* yeni insanların her günkü yaşayışlarında uydukları ahlâk teessüs eder.

Böylece, bir halkın politik rejimi ve ahlâkı o halkın kendi ekonomik münasebetleri tarafından *vasıtasızca (immédiatement)* ve *doğrudan doğruya* şartlandırılır. Yine bu [ekonomik] münasebetler, bu sefer *dolayısıyle* ve *vasıtalı surette (médiatement)* olmak üzere, bütün düşünce ve muhayyile yaratışlarını: sanatı, ilmi, vs... şartlandırır.

Belli bir ülkede ilimlerin ve sanatların tarihini anlamak için, o ülkenin ekonomisini bilmek elvermez. Ekonomiden *sosyal psikoloji*'ye geçmeyi bilmek lâzımdır. Sosyal psikoloji dikkatle incelenip anlaşılmadan ideolojilerin tarihi hakkında materyalist bir izah yapmağa imkân yoktur. Bu söylenenler, kendi öz kanunlarına göre gelişen ve sosyal hayatta tezahür eden bir kolektif ruhun veya bir kolektif millî "espri" nin bulunduğu mânasına elbette gelmez. "Böyle bir şey halis mistisizmdir", diyor Labriola.. Bir materyalist için bu hususta ancak muayyen bir ülkenin bir sosyal sınıfına belli bir anda hâkim olan duygular ve fikirler söz konusu olabilir. Bu duygular ve fikirler sosyal münasebetlerin mahsulüdür. Labriola. insanların sosyal yaşayış şekillerinin onların şuur şekilleri tarafından tayin edilmeyip, aksine, insanların şuur şekillerinin onların yaşayış şekilleri tarafından tayin edildiğine kesin olarak inanıyor. Fakat, beşerî şuur şekilleri, sosyal hayat tarafından yaratılıp bir kere ortaya çıktılar mı, tarihin tamamlayıcı (intégrante) kısmı halini alırlar. Tarihî ilimler cemiyetin anatomisini yapmakla yetinmezler; bu ilimler, muhayyile emeğine kadar, ve muhayyile emeği de dahil olmak üzere, sosyal ekonomi tarafından *doğrudan doğru-*

ya veya dolayısıyle (directement ou non) şartlandırılan olayların tümünü sinelerinde toplarlar. Hiçbir tarihî olay yoktur ki, kökü cemiyetin ekonomisinde bulunmasın. Ama, belli bir şuur halinin tekaddüm, refakat veya takip etmediği bir tarih olayının bulunmadığı da aynı derecede doğrudur. Sosyal psikolojinin büyük önemi buradan gelir. Hukukî ve siyasî müesseseler tarihinde onun hesaba katılması gerektiği gibi, o olmaksızın edebiyat, sanat, felsefe ve ilh... tarihinde bir adım ilerlemeğe imkân yoktur.

Meselâ, bir eserin Rönesans esprisini sadık bir şekilde dile getirdiğini söylediğimiz zaman bu, söz konusu eserin sosyal hayata rengini (le ton) veren sınıflarda o zaman hâkim olan espriye mükemmelen uygun düştüğü mânasına gelir. Sosyal münasebetler değişmeden kaldığı müddetçe sosyal psikoloji de değişmez. İnsanlar [mevcut] inanışlara, fikirlere, düşünce tarzlarına, estetik ihtiyaçlarının mevcut tatmin vasıtalarına alışırlar. Fakat, istihsal kuvvetlerinin gelişmesi, cemiyetin ekonomik yapısında ve dolayısıyle sosyal sınıflar arasındaki münasebetlerde önemi pek az da olsa bazı değişikliklere sebep oldu mu, bu sınıfların psikolojisi de değişir ve bununla birlikte "zamanın esprisi" ve "milletin karakteri" değişikliğe uğrar. Bu değişiklik, yeni dinî inanışların veya yeni felsefî fikirlerin, sanatta yeni temayüllerin veya yeni estetik ihtiyaçların ortaya çıkmasında ifadesini bulur.

Labriola, cedlerden miras alınan ve ancak gelenek sayesinde varlığını koruyan fikir ve temayüller *kalıntı (survivance)* 'sının da ideolojilerde ekseriya büyük bir rol oynadığını unutmamak gerektiğini ve bunlarda [ideolojilerde] ayrıca tabiatın tesirlerine de rastlandığını belirtiyor.

Yapma çevre, yukarıda gördüğümüz gibi, tabiatın sosyal insan üzerindeki tesirini muazzam ölçüde değiştirir. [Böylece], bu tesir *doğrudan doğruya* iken *dolayısıyle* hale gelir; fakat yine de vardır. Her kavmin mizacında tabiî

çevrenin tesirinden ileri gelen bazı özellikler yaşar (subsistent) ve bu özellikler bir dereceye kadar transformasyona uğramakla beraber, hiçbir zaman tabiî çevreye intibak ile tamamen ortadan kalkmaz. Bir kavmin mizacına ait bu özellikler *ırk* denilen şeyi meydana getirir. Irk, bazı ideolojiler — meselâ sanat — üzerinde itiraz götürmez bir tesir icra eder. Irkın bu tesiri, ideolojilerin ilmî izahını büsbütün güçleştirir.

VI

Sosyal fenomenlerin, cemiyetin ekonomik yapısına tâbi olduğuna ve cemiyetin ekonomik yapısının da istihsal kuvvetlerinin durumu tarafından şartlandırıldığına dair Labriola'nın fikirlerini oldukça etraflı ve umarız ki oldukça doğru bir şekilde anlatmış bulunuyoruz. Çoğu halde Labriola ile tamamen hemfikiriz. Fakat, onun bazı fikirleri bizde şüpheler uyandırıyor. Onun için, bu noktalar hakkında bazı belirtmeler yapacağım.

En başta şunu belirtelim: Labriola'ya göre devlet, bir sosyal sınıfın diğer bir veya birkaç sınıf üzerinde hâkimiyet yürütmesine yarıyan teşkilâttır. ... Fakat, bu hükmün (proposition) bütün hakikati ihtiva ettiği söylenebilir mi? Çin ve eski Mısır gibi devletlerde medenî hayat, büyük nehirlerin akışını ve taşkınlarını düzene koyan son derece komplike geniş işler yapılmadığı takdirde imkânsızdı. Dolayısıyle, bu devletlerin doğuşu, büyük ölçüde, sosyal istihsal prosesüsü icaplarının vasıtasız tesiriyle izah olunabilir. Bu ülkelerde, gerek devlete dahil kabileler — ki bunlar ekseriya etnografik menşeleri itibariyle birbirlerinden çok farklı idiler — *içinde,* gerekse kabileler *arasında,* derecesi az veya çok olmak üzere, daha tarihöncesi zamanlarda bile muhakkak ki eşitsizlik mevcuttu. Fakat, bu ülkelerin tarihinde gördüğümüz hâkim sınıflar, az çok üstün

sosyal durumlarını işte sosyal istihsal prosesüsü icaplarının doğurduğu bu politik organizasyon sayesinde ele geçirmişlerdir. Şüphe yok ki, Mısırda rahipler kastı, hâkimiyetini sahip olduğu bilgilerin — bu bilgiler iptidaî de olsa — Mısırın tekmil ziraat sistemi için arzettiği muazzam öneme borçlu idi (1). Batıda — tabiî, Yunanistan da dahil olmak üzere — sosyal istihsal prosesüsünün (ki bu ülkelerde çok geniş bir sosyal organizasyonu gerektirmemekteydi) âcil ihtiyaçlarının, devletin doğuşu üzerinde bir tesir yapmış olduğunu müşahede etmiyoruz. Fakat, burada dahi devletin doğuşu, büyük ölçüde, cemiyetin istihsal kuvvetlerinin gelişmesi neticesinde meydana çıkan sosyal iş bölümü ihtiyacına (nécessité) hamledilmelidir. Bu hal elbette devletin, aynı zamanda, imtiyazlı bir azınlığın hâkimiyetini sağlıyan bir organizasyon olmasına engel teşkil etmemiştir (2). Fakat, devletin tarihî rolü hakkında hatâlı ve çok dar bir anlayıştan kaçınmak isteniliyorsa bu hususun daima göz önünde tutulması lâzımdır.

Şimdi, Labriola'nın ideolojilerin tarihî gelişmesi hakkındaki fikirlerine geçelim. Labriola'ya göre, bu gelişmenin ırkî özelliklerin aksiyonu ve, daha genel olarak, tabiî çevrenin insanlar üzerindeki tesiri dolayısıyle komplike bir hal aldığını gördük. Yazarımızın, fikrini misallerle des-

---

(1) Kalde kırallarından biri şöyle der: "insanların iyiliği için nehirlerin sırlarını inceledim... Çöllere sular götürdüm; onlarla çöllerin kurak çukurlarını doldurdum... Çöllük vadileri suladım; onlara feyiz ve bereket verdim. Onları mutluluk yuvası yaptım". Doğulu devletin, sosyal istihsal prosesüsünün organizasyonundaki rolü burada biraz mübalâğalı bir dille de olsa sadakatle çizilmiştir.

(2) Ayni hal devletin bazen bir kavmin başka bir kavim tarafından mağlûp edilmesi neticesi olmasına da engel değildir. Bazı müesseselerin yerine başkalarının kurulmasında cebir ve şiddetin rolü çok büyüktür. Fakat, cebir ve şiddet bu ikame keyfiyetinin ne imkânını, ne de sosyal neticelerini izah edebilir.

tekleyip aydınlatmağa lüzum görmemiş olması son derece teessüfe şayandır. O zaman onu anlamamız daha kolay olurdu. Fakat, her ne olursa olsun, yazarın bu fikrini, anlatıldığı şekliyle kabul etmemize doğrusu imkân yoktur.

Amerika Kızıl Derililerinin, tarihöncesi zamanlarda Yunan takımadalarında veya Baltık kıyılarında oturan kavimlerle aynı ırktan olmadıkları apaçıktır. Bu bölgelerden herbirinde, iptidaî insan muhakkak ki birbirinden çok farklı tabiî çevre tesirlerine maruz kalmıştır. Bu tesir çeşitliliğinin, bu bölgelerdeki iptidaî insanların henüz hiç gelişmemiş halde bulunan (rudimentaire) sanatlarına ait eserlerde kendini göstermesi beklenirdi. Halbuki hiç de böyle değildir. Yer yuvarlağının, birbirinden ne kadar farklı olursa olsun, her tarafında iptidaî insanın eş (identique) gelişme safhalarına, sanatın eş gelişme safhaları tekabül eder. Taş devri sanatı, demir devri sanatı vardır; fakat beyaz ırk sanatı, sarı ırk sanatı, vs. yoktur. İstihsal kuvvetlerinin durumu teferruata kadar her yerde kendisini gösterir. Başlangıçta, meselâ çömlekçilikte, ancak düz veya kırık hatlara, dörtköşelere, haçlara, zigzaglara, vs. rastlıyoruz. İptidaî sanat bu nevi süsleri daha da iptidaî olan zanaatlardan: dokumacılıktan, örücülükten alır. Bronz çağında, her türlü hendesî şekli almağa müsait madenlerin işlenmeğe başlamasıyle birlikte. süsleme sanatında eğri hat meydana çıkar; ve nihayet, hayvanların insancıllaştırılması, onların — en başta atın — tasvir edilmesine yol açar (1).

Gerçi, insanın tasviri konusunda, ırkî özellikler iptidaî sanatçıya has "güzellik ideali" üzerine tesir etmekten geri kalmaz. Bilindiği gibi, her ırk, bilhassa sosyal gelişmenin ilk safhalarında, kendisini ırkların en güzeli te-

(1) Bu konuda W i l h e l m L ü b k e'nin *Sanat tarihi üzerine deneme*'sinin önsözüne bakınız. Koëller tercümesi, Paris, Rouen, 1886-7.

lâkki eder ve en başta onlardan ayrıldığı taraflarıyle gururlanır (1). Fakat, önce, her ırkın estetiğine ait bu özellikler — sabit kaldıkları müddetçe — sırf kendi tesirleriyle sanatın gelişme seyrini değiştiremezler. Sonra da, bunlar ancak belli bir müddetle, yani belli bazı şartlar içinde varlıklarını devam ettirirler. Bir kavim, daha gelişmiş bir başka kavmin üstünlüğünü kabul etmek zorunda kaldı mı, onun ırkî izzetinefsi kaybolur ve o, o vakte kadar gülünç, hattâ ayıp ve rezilce saydığı yabancı zevkleri taklit etmeğe başlar. Vahşi için durum tıpkı medenî cemiyette köylü için olduğu gibidir. Köylü önce kentlilerin örf ve âdetleri, kıyafetleri ile alay eder; ama sonra, şehrin köy üzerindeki hâkimiyeti kendini belli edip kesinlik kazandıkça, elinden geldiği kadar onları taklit etmeğe çalışır.

Tarihî denilen kavimlere gelince, her şeyden önce şunu belirtmemiz gerekir ki, *ırk* kelimesi bu kavimler için ne kullanılabilir, ne de kullanılmalıdır. Bu kavimler içinde, saf ırk denilebilecek bir tane bile tanımıyoruz. Bunların hepsi de, muhtelif etnik unsurların derin bir karşımı, uzun bir birleşimi (croisement) mahsulüdür.

Haydi bundan sonra gelin de "ırk" ın şu veya bu kavmin ideolojisinin tarihi üzerindeki tesirini tayin edin, bakalım!

İlk bakışta, tabiî çevrenin bir kavmin mizacı ve dolayısıyle entelektüel ve estetik gelişmesi üzerine tesir ettiği fikrinden daha basit ve daha doğru bir şey olamazmış gibi görünür. Fakat, bu fikrin yanlışlığını görmesi için, Labriola'nın kendi memleketi tarihini hatırlaması yeterdi. Bugünkü İtalyanlar eski Romalılarla aynı tabiî çevre içinde yaşıyorlar; öyleyken, Menelik'e haraç ödeyenlerin "mizacı" ile Kartacanın yavuz fatihlerinin mizacı birbirine ne

(1) Bkz. D a r w i n, *İnsanın Ceddi*, Londra, 1883, s. 582-585. 2 nci baskıdan Barbier tercümesi. Paris, Reinwald, 1881.

kadar az benziyor! Meselâ, İtalyan sanatı tarihini İtalyanların mizacıyle izaha kalkışsaydık çok geçmeden şaşkınlığa uğrar, ayrıca bu mizacın da İtalyan yarımadasının muhtelif kısımlarında, muhtelif devirlerde bu kadar derin değişikliklere uğramasını gerektirmiş olan sebeplerin neler olduğunu kendi kendimize sormak zorunda kalırdık.

VII

Rus edebiyatının Gogol devri üzerine denemeler yazarı (1), J. S. Mill'in *Ekonomi politiğin prensipleri*'nin birinci kitabı için kaleme aldığı notlardan birinde şöyle der:

Irkın aslâ bir önemi olmadığını söylemiyeceğiz: tabiî ve tarihî ilimlerin gelişme derecesi, çoğu halde, kesin olarak: şurada falan unsurdan hiç yoktur, dememizi mümkün kılacak bir tahlil dakikliğine henüz varmış değildir. Kim bilir? Belki de şu kalemin içinde bir plâtin zerresi (parcelle) bulunmaktadır. Bu, mutlak bir kesinlikle inkâr edilemez. Bilinen tek şey, kimyevî tahlilin bu kalemde, plâtin olmadığı şüphe götürmeyen pek büyük sayıda zerreler bulunduğunu, kalemin terkibine girebilecek plâtin miktarının büsbütün önemsiz bir miktar olacağını; ve şayet plâtin mevcut olsa bile, pratikte bunun nazarı itibare alınmıyabileceğini göstermekte olmasıdır... Pratikte, bu kalemi alelâde bir çelik kalem olarak telâkki ediniz. Bunun gibi, pratikte insanların ırkına önem (attention) vermiyerek onları sadece insan olarak telâkki ediniz... Bir kavmin falan halde değil de, filân halde bulunmasında, ırkının herhangi bir şekilde dahli olabilir. Bu, mutlak bir kesinlikle inkâr edilemez; tarihî tahlil henüz sağlam, matematik bir dakikliğe erişmemiştir. Tıpkı günümüzde tatbik edildiği şekliyle kimyevî tahlilden sonra olduğu gibi, tarihî tahlilden sonra da küçük, pek küçük bir *residuum;* daha ince araştırma vasıtalarına, ilmin bugünkü durumunda henüz elimizde bulunmıyan vasıtalara ihtiyaç gösteren bir tortu (résidu) kalır. Fakat, bu tortu ufacık (infime) bir tortudur. Her kavmin şimdiki durumunun teşekkülünde tabiî ırkî

(1) Yazar burada büyük Rus bilgini ve tenkitçisi N. Çernişevki'yi kastetmektedir. (Bkz. s. 222, Not 2). (N. R.)

vasıflardan bağımsız hal ve şartların aksiyonu o kadar büyüktür ki, bir kavmi ayıran bu özel vasıflar mevcut olsa bile, bunlara ancak pek küçük, ufacık, mikroskopik bir aksiyon alanı kalır.

Labriola'nın insanlığın spiritüel gelişme tarihi üzerinde ırkın tesiri hakkında yazdıklarını okurken yukarıdaki satırları hatırladık. *Gogol devri üzerine denemeler* yazarı, ırkın rolü ile bilhassa pratik bakımdan ilgilenmiştir. Fakat teorik araştırmalarla uğraşan herhangi bir kimsenin de bu sözleri daima hatırda tutması gerekir. Bir kavmin spiritüel tarihinde bize anlaşılmaz görünen her şeyi ırka atfetmek gibi kötü bir huydan nihayet vazgeçtiğimiz takdirde, sosyal ilimler için bu çok büyük bir kazanç olacaktır. Kavimlerin spiritüel tarihlerinde ırkî özelliklerin de bir rol oynamış olması mümkündür. Fakat, bu farazî rol muhakkak surette o kadar küçük olmuştur ki, araştırmalarımızın çıkarı namına bunu hiç yokmuş gibi sayıp, şu veya bu kavmin gelişmesinde müşahede edilen özelliklerde ırkî bir tesirin neticesini görecek yerde, bu gelişmeyi meydana getiren özel tarih şartlarının mahsulünü görmek daha iyi olur. Birçok hallerde, bizi ilgilendiren özellikleri doğurmuş olan şartları göstermekten âciz kalacağımız muhakkaktır. Ama, bugün kendisini ilmî araştırmaya teslim etmiyen şey yarın edebilir. Irkî özellikleri ileri sürmek, araştırmayı asıl başlaması gereken yerde durdurmak demektir. Niçin Fransız şiirinin tarihi Alman şiirinin tarihinden farklıdır? Basit: Fransız kavminin mizacı, onun bir Lessing'e, bir Schiller'e, bir Goethe'ye sahip olmasına elvermiyordu da ondan. Kurban olsunlar bu izaha: şimdi her şey aydınlandı!

Labriola, hiçbir şey izah etmiyen bu gibi izahlardan kimsenin kendisi kadar uzak olamıyacağını söyliyecektir. Haksız da olmıyacaktır. Çünkü, o, genel olarak, bu gibi izahların dayanıksızlığını mükemmelen takdir etmekte ve misal olarak aldığımıza benzer problemlerin çözülmesi işine nasıl yanaşılması gerektiğini çok iyi bilmektedir. Ne

var ki, Labriola ırkî özelliklerin kavimlerin spiritüel gelişmesini komplikeleştirdiğini kabul etmekle, okuyucularını vahim surette yanıltma tehlikesine düşmekte ve eski düşünce tarzına — tamamiyle tâli birkaç noktada da olsa — sosyal ilimler için zararlı bazı tavizler vermeğe hazır olduğunu göstermektedir. Biz, ikazlarımızı işte bilhassa bu gibi tavizlere karşı yapıyoruz.

İdeolojilerin tarihinde ırkın rolü hakkındaki anlayışı tenkit ederken bunun eski bir anlayış olduğunu söylememiz sebepsiz değildir. Bu anlayış, geçen yüzyılda pek yaygın olan ve bütün tarih akışını insan tabiatının özellikleriyle izah eden teorinin bir çeşidinden ibarettir. Maddeci tarih anlayışı bu teoriyle katiyen uyuşamaz. Yeni görüş tarzına göre, sosyal insanın tabiatı *sosyal münasebetler*'le birlikte değişir. Binaenaleyh, insan tabiatının genel özellikleri (propriétés) tarihi izah edemez. Materyalist tarih anlayışının ateşli ve imanlı taraflısı olan Labriola, buna rağmen, eski anlayışın da belli bir nispette — gerçi çok küçük bir nispette — doğru olduğunu kabul ediyor. Ama, Almanların haklı olarak söyledikleri gibi: "A'yı diyen B'yi de demek zorundadır". Labriola, bir halde eski anlayışın doğruluğunu kabul etmekle, başka bazı hallerde de bunu kabul etmek zorunda kalıyor. Bu iki zıt anlayışı birleştirmenin, Labriola'nın teorisinin insicamına zarar vermemezlik edemiyeceğini söylememize bilmem lüzum var mı?

VIII

Her cemiyetin organizasyonunu onun istihsal kuvvetlerinin durumu tayin eder. İstihsal kuvvetlerinin durumu değiştiği takdirde, sosyal organizasyon da er veya geç mutlaka değişmek zorunda kalır. Demek oluyor ki, istihsal kuvvetlerinin gelişmekte olduğu her yerde sosyal organizasyon istikrarsız bir denge halinde bulunur. Labriola,

insanları entelektüel durgunluktan koruyan şeyin, işte bu istikrarsızlık ve bunun doğurduğu sosyal hareketler ile sosyal sınıfların mücadelesi olduğunu çok doğru bir şekilde kaydediyor. Ünlü bir Alman iktisatçısının (1) fikrini tekrarlıyarak, antagonizma ilerlemenin başlıca sebebidir, diyor Labriola. Fakat, bunu der demez de bir ihtirazî kayıt ileri sürüyor. Labriola'ya göre, insanların, kendi durumları hakkında daima ve bütün hallerde açık bir şuur sahibi olduklarını ve bu durumun önlerine koyduğu vazifeleri vuzuhla gördüklerini sanmak büyük bir hatâ olur. "Bu, diyor Labriola, ihtimal dışı olan, hattâ mevcut olmıyan bir şeyi düşünmektir."

Bu ihtiraz kaydına dikkat etmesini okuyucudan rica ederiz. Bakın, Labriola düşüncesini nasıl geliştiriyor:

Hukuk şekilleri, siyasî aksiyonlar ve sosyal organizasyon teşebbüsleri, tıpkı şimdi de olduğu gibi, bazen başarılı, bazen hatâlı, yani nispetsiz ve uygunsuz olmuştur. Tarih hatâlarla doludur. Bu demektir ki, her şey bir zaruret yüzünden meydana gelmiş olduğu halde — çünkü, bir güçlüğü yoluna koymak, belli bir probleme hal tarzı bulmak vs., zorunda kalan kimseler nispeten zekâ sahibi idiler — ve tarihte her şeyin yeter bir sebebi (raison) bulunmasına rağmen, yine de orada her şey iyimserlerin kelimeye verdikleri mânada mâkul (raisonnable) bir şekilde cereyan etmemiştir. Bütün değişikliklerin tayin edici sebepleri, yani değişen ekonomik şartlar, bazen oldukça dolambaçlı yollardan olmak üzere, önünde sonunda elverişli hukuk şekillerini, uygun politik düzenleri ve az çok mükemmel sosyal intibak tarzlarını insanlara buldurmuştur ve buldurmaktadır. Fakat, akıllı hayvanın insiyakî hikmetinin, bütün durumlar hakkında tam ve açık bir anlayış (intelligence) içinde kendisini *sic et simpliciter* (2) göstermiş ve göstermekte olduğu ve ekonomik durumdan bütün diğer durumlara doğru pek basit bir dedüktif yol takip etmekten başka bizim için yapacak iş kalmadığı sanılmamalıdır. Bilgisizlik — ki bu da ayrıca izah edilebilir — tarihin meydana geliş tarzının önemli bir sebe-

(1) Marx kastediliyor. (Bkz. s. 222, Not 2.) (N. R.)

(2) Dosdoğru ve düpedüz. (Türkçeye çevirenin notu.)

bidir. Bilgisizliğe ilâve olarak, hiçbir zaman büsbütün altedilmemiş olan hayvanî duyguları (bestialité), bütün ihtirasları, bütün adaletsizlikleri ve çeşitli ifsat şekillerini saymak gerekir. Bunlar insanın insan üzerindeki hâkimiyetini kaçınılmaz yapacak şekilde organize olmuş cemiyetin zarurî mahsulleridir ve insanın insan üzerindeki bu hâkimiyeti yalancılık, iki yüzlülük, haddini bilmezlik, korkaklık ile daima bir arada bulunmuştur ve bulunmaktadır. Biz, şimdiki cemiyetten, onun tezatlarından çıkıp tarihî oluş'un iç kanunları gereğince gelişerek neticede sınıf antagonizmalarından arınmış bir topluluk haline gelecek bir cemiyeti ütopyacılığa düşmeden düşünebiliriz ve nitekim düşünüyoruz da... Ama bu, şimdiye veya geçmişe değil, geleceğe ait bir düşüncedir. Böylece düzene sokulacak olan istihsal, şimdiyedek tarihte çok şekilli bir kaza ve kaderler sebebi (une cause multiforme d'accidents et d'incidences) olarak kendini gösteren tesadüfü hayattan kaldıracaktır (1).

Bütün bu söylenenlerde birçok doğru taraflar var. Fakat, hatâ ile garip bir surette karışan hakikat, burada oldukça kötü bir paradoks şeklini alıyor.

İnsanların, kendi sosyal durumlarını daima açıkça anlamaktan uzak bulunduklarını ve sosyal durumlarından çıkan vazifeler hakkında daima açık bir idrake (inteligence) sahip olmadıklarını söylerken, Labriola muhakkak ki haklıdır. Fakat, o, bundan hareketle, bilgisizlik veya bâtıl itikadı birçok sosyal hayat şekilleri ve birçok âdetlerin meydana çıkmasını gerektiren tarihî sebep olarak gördüğü zaman, farkında olmaksızın XVIII inci yüzyıl Ansiklopedistlerinin görüş noktasına dönüyor. Bilgisizliği, "tarihin niçin falan yolu değil de filân yolu takip etmiş olduğunu" bize izah eden başlıca sebeplerden biri olarak göstermeden önce, bu kelimenin burada ne mânada kullanılacağını tarif etmek gerekirdi. Bunun kendi başına anlaşılacağını sanmak büyük bir hatâ olur. Hayır, bu, ne sanılabileceği kadar açık, ne de sanılabileceği kadar basittir. XVIII inci yüzyıl Fransasını alınız. Tiers état

(1) *Denemeler*, s. 183-185.

temsilcileri arasında düşünen kimselerin hepsi de şiddetle hürriyet ve eşitliği özlerler. Bunun için, bunlar birçok köhnemiş sosyal müesseselerin kaldırılmasını isterler. Fakat, bu müesseselerin kaldırılması demek, kapitalizmin zaferi demekti. İmdi, kapitalizmi hürriyet ve eşitlik düzeni olarak adlandırmak — bugün artık iyice bildiğimiz gibi — güçtür. Bu yüzden, geçen yüzyılın (1) filozoflarınca güdülen yüce gayeye erişilmemiş olduğu söylenebilir. O filozoflar da bu gayenin gerçekleştirilmesine yarıyan vasıtaları göstermemişlerdir. Şu halde, çoğu ütopyacı sosyalistlerin yaptığı gibi, onları *bilgisizlikle* itham etmek mümkündür. Bizzat Labriola bile, o zamanki Fransanın gerçek ekonomik temayülü ile Fransız düşünürlerinin ideali arasındaki tezada hayret ediyor. "Ne garip manzara, ne garip tezat!" diye haykırıyor. Fakat, gariplik bunun neresinde? Fransız Ansiklopedistlerinin "bilgisizliği" neredeydi? Genel refahı gerçekleştirme vasıtalarını bugün anladığımızdan başka türlü anlamalarında mı? Fakat, o zaman bu vasıtalar söz konusu olabilir miydi? İnsanlığın tarihî hareketi veya daha doğrusu *insanlığın istihsal kuvvetlerinin gelişmesi henüz bu vasıtaları yaratmamıştı.* Mably'nin, *iktisatçı filozoflara teklif edilen şüpheler*'ini (2), Morelly'nin *Tabiatın yasası*'nı (3) okuyunuz. İnsanlığın refah şartları meselesinde Ansiklopedistlerin büyük çoğunluğu ile uyuşmazlık halinde olan, özel mülkiyetin kaldırılmasını hayal eden bu yazarların, *ilk olarak* kendi devirlerinin en esaslı, en âcil, en genel ihtiyaçlarıyle

(1) Bu yazının 1897 yılında yayımlanmış olduğunu hatırlatalım. (Türkçeye çevirenin notu.)

(2) *Siyasî cemiyetlerin tabiî ve asli düzeni hakkında iktisatçı filozoflara teklif edilen şüpheler*, 1768. *Toplu eserleri*, c. XI, Paris, yıl III (1794-5).

(3) *Tabiat yasası yahut kanunların hakikî ruhu*, 1755, Paris, Geuthner, 1910.

apaçık, apaşikâr tezat halinde bulunduklarını, *ikinci olarak* da, bu ihtiyaçlar hakkında müphem surette şuur sahibi olduklarından, kendi kurdukları hayallere bile *gerçekleştirilmesi tamamiyle imkânsız* şeyler olarak baktıklarını göreceksiniz. Şu halde, bir kere daha soralım: Ansiklopedistlerin bilgisizliği neredeydi? Kendi devirlerinin sosyal ihtiyaçları hakkında şuur sahibi olmalarına ve bu ihtiyaçları tatmin vasıtalarını doğru bir şekilde göstermelerine (eski imtiyazların lâğvı, vs.) rağmen, genel mutluluğu getireceği düşüncesiyle bu vasıtalara çok mübalâğalı bir önem atfetmelerinde mi? [Eğer öyleyse], bu bilgisizlikte hiçbir olağanüstü taraf yoktur; hattâ pratikte bunun fayda sağlamış olduğu bile kabul edilmelidir, çünkü: Ansiklopedistler, istedikleri reformların cihan çapındaki önemine ne kadar çok inanırlarsa bunları gerçekleştirmek için o kadar çok gayret göstermek zorunda idiler.

Ansiklopedistler, kendi fikirlerini ve özleyişlerini o zaman Fransasının ekonomik durumuna bağlıyan bağı görmemekle — hattâ böyle bir bağın varlığından şüphe bile etmemekle — su götürmez bir bilgisizlik örneği daha vermişlerdir. Onlar kendilerini *mutlak* hakikatin habercileri sayıyorlardı. Bugün biz, mutlak hakikat [diye bir şey] bulunmadığını, her şeyin izafî olduğunu, zaman ve mekân şartlarına (circonstances) bağlı bulunduğunu biliyoruz? Ve işte bunu bildiğimiz içindir ki, muhtelif tarih devirlerinin "bilgisizlik" inden ancak azamî derecede ihtiyatla söz etmemiz gerekir. Muhtelif tarih devirlerine has sosyal hareket, özleyiş ve ideallerde kendisini gösteren bu *bilgisizlik de izafîdir.*

IX

Hukuk normları nasıl meydana çıkar? Bu normlardan her birisinin, eski bir normun veya eski bir âdetin (cou-

tume) kalkması veya değişmesi neticesi olduğu söylenebilir. Eski normlar, eski âdetler niçin kaybolur? Çünkü, bunlar yeni "şartlar" a, yani sosyal istihsal prosesüsü içinde insanlar arasında fiilen (de fait) kurulan yeni münasebetlere artık uygun düşmez olmuşlardır. İptidaî komünizm, istihsal kuvvetlerinin gelişmesi dolayısıyle ortadan kalkmıştır. Fakat, istihsal kuvvetleri ancak tedricen gelişirler. Bunun için, sosyal istihsal prosesüsü içinde insanlar arasında bilfiil kurulan yeni münasebetler de ancak tedricen gelişirler. Yine bunun içindir ki, eski norm veya âdetlerin birer engel olarak gözükmeğe başlaması tedricen olur ve dolayısıyle *fiiliyattaki* yeni münasebetlere (ekonomik münasebetler) uygun bir *hukukî* ifade verilmesi ihtiyacı da tedricen ortaya çıkar. Akıllı hayvanın insiyakî hikmeti mûtat olarak (d'ordinaire) bu fiilî değişikliklerin ardınca gider. Eski hukuk normları cemiyetin bir kısmını hayatî gayelerine ulaşmaktan, aslî (essentiels) ihtiyaçlarını tatminden alakoyduğu takdirde, cemiyetin bu kısmı zarurî olarak ve pek kolayca bu hukuk normlarının bir engel olduğunu farkedecektir: ancak, bu farkediş, çok dar bir ayakkabıyı giymenin veya çok ağır bir silâhı taşımanın verdiği rahatsızlık hakkında şuur edinmek için gerekli hikmetten biraz fazlasına ihtiyaç gösterir. Fakat, bir hukuk normunun bir engel teşkil ettiğine dair [varılan] şuurla, bunun ortadan kaldırılmasını *şuurlu bir şekilde özlemek* arasında elbette uzun bir yol vardır. İnsanlar başlangıçta, her özel halde, bu engeli sadece dolanarak aşmağa çalışırlar. Doğmakta olan kapitalizmin tesiriyle, köylü ailesinin muhtelif fertleri için aynı olmıyan yeni yeni kazanç kaynakları ortaya çıktığı zaman, Rusyada kalabalık köylü aileleri içinde olup bitenleri hatırlayınız. Yürürlükteki aile hukuku, o vakit öbür aile fertlerinden daha çok kazanan talihliler için rahatsız edici bir hal aldı. Fakat, bunların eski âdetlere başkaldırmağa karar vermeleri ne çabuk, ne de kolay ol-

du. Bu fertler uzun zaman sadece kurnazlık gösterip kazançlarının bir kısmını aile reisinden sakladılar. Fakat, yavaş yavaş yeni ekonomik düzen kuvvetlenmekte, eski aile rejimi gittikçe daha çok sarsılmaktaydı. Bunun kaldırılmasında menfaati olan aile üyeleri her gün biraz daha başkaldırıyorlardı. Hisse bölüşmeleri çoğalıyordu. En sonunda eski âdetler ortadan kalkarak yerlerini cemiyetin yeni şartları, yeni *fiilî* münasebetleri, yeni *ekonomisi* tarafından doğurulmuş yeni âdetlere bıraktılar.

Mûtat olarak, insanların kendi durumları hakkında edindikleri şuur, bu durumu değiştiren yeni fiilî münasebetlere nispetle az çok geri kalır. Fakat, şuur yine de fiilî münasebetleri takip eder. Eğer insanların eskimiş müesseseleri lâğvederek yeni bir hukuk rejimi kurmak hususundaki şuurlu özleyişleri henüz zayıf ise, *cemiyetin ekonomisi* yeni rejimi yeteri kadar *hazırlamış* olmadığı için bu böyledir. Başka bir deyişle, tarihte şuur vuzuhsuzluğu — "yeteri kadar olgunlaşmamış bir düşüncenin hatâları", "bilgisizlik" — ekseriya bir tek şeyi: hakkında şuur edinilmesi gereken şeyin — *teşekkül yolundaki yeni münasebetlerin* — henüz yeterince gelişmemiş olduğunu gösterir. İmdi, bu türlü bir bilgisizlik, (henüz var olmıyan, sadece teşekkül etme yolunda bulunan şey hakkındaki bilgisizlik ve anlayışsızlık) şüphesiz ancak tamamiyle *izafî* bir bilgisizliktir.

Başka bir çeşit bilgisizlik daha vardır: tabiat hakkındaki bilgisizlik. Buna *mutlak* bilgisizlik denilebilir. Bu çeçit bilgisizliğin ölçüsü *insanın tabiat üzerindeki iktidarıdır.* İstihsal kuvvetlerinin gelişmesi, *insanın tabiat üzerindeki* iktidarının fazlalaştığını gösterdiğine göre, istihsal kuvvetlerinin artması, hiç şüphesiz, mutlak bilgisizlikte bir azalmaya yol açar. İnsanların anlıyamadıkları ve, bu sebeple, onların iktidarı dışında kalan tabiat fenomenleri çeşitli bâtıl inanışları doğurur. Bâtıl inanışlar, sosyal geliş-

menin muayyen bir safhasında, ahlâkî ve hukukî nosyonlara adamakıllı karışarak bunlara ayrı bir nüans verir (1). Sosyal istihsal prosesüsü içinde insanlar arasında kurulan yeni fiilî münasebetlerin gelişmesinden doğan mücadelelerde din ekseriya büyük bir rol oynar. Yenilik taraflıları (novateurs) da, muhafazakârlar da tanrılara başvururlar, şu veya bu müesseseleri onların himayesi altına koyarlar veya hattâ bu müesseselerin ilâhî bir iradenin ifadesi olduğunu ilân ederler. Anlaşılacağı gibi, vaktiyle Yunanlıların, anaşahlık (matriarcal) hukukunun bekçileri saydıkları Eumenides'lerin bu hukukun korunması için yaptıkları, baba otoritesi (autorité paternelle) dâvasını savunduğu farzedilen Minerva'nın, bu dâvanın zafere ulaşması için yaptıkları kadar az işe yaramıştır. İnsanlar tanrıları ve fetişleri yardıma çağırmakla boş yere gayret ve

(1) Bay Kovalevski M. M. (1851-1916). — Faktörler teorisi taraflısı tanınmış Rus tenkitçisi. Ona göre, esas faktör nüfusun çoğalmasıdır) ***Kafkasyada Kanun ve âdetler*** adlı kitabında şunları yazıyor:

"Pşavların dinî inanışları ile bâtıl itikatlarının tetkiki, bu kavmin resmî bir ortodoksluk kisvesi altında, bugün bile, Tylor'un gayet doğru olarak animizm adını verdiği gelişme safhasında bulunduğu neticesini çıkarmağa bizi sevketmektedir. Bilindiği gibi, sözü geçen safhada, genel olarak, sosyal ahlâk ile hukuk tamamiyle dine tâbi durumdadır" (c. II., s. 82). Halbuki, Tylor'a göre iptidaî animizmin ***ne ahlâk, ne de hukuk üzerinde hiçbir tesiri yoktur.*** Bu gelişme safhasında, "ahlâkla din arasında münasebet yoktur, yahut bu münasebet rüşeym halinde kalır". "Vahşilerin animizmi, medenî insanın gözünde her türlü pratik dinin bizzat esasını teşkil eden ahlâk unsurundan hemen büsbütün mahrumdur... Ahlâk kanunlarının kendilerine has bir zemini vardır" vs. (E. B. Tylor: ***İptidaî kültür,*** Londra, 1871, c. II, s. 326.) Bu hale göre, dinî bâtıl inanışların ahlâkî ve hukukî nosyonlara, ancak sosyal gelişmenin nispeten yüksek bir kademesinde karıştığını söylemek daha doğru olur. Burada, modern materyalizmin bu konuyu nasıl izah ettiğini göstermeğe yerimiz elverişli olmadığı için çok müteessiriz.

zaman harcıyorlardı; ama onları Eumenides'lere inanmağa sevkeden bilgisizlik, devrin muhafazakâr Yunanlılarını, eski hukuk rejiminin (yahut daha doğrusu âdetlere dayanan eski hukukun) kendi menfaatlerini en iyi şekilde teminat altına aldığını anlamaktan alakoymuyordu. Aynı şekilde, Minerva'ya bağlanan bâtıl inanışlarla ümitler de yenilik taraftarlarının eski düzenin mahzurlarını anlamalarına engel olmuyordu.

Borneo'lu Dayaklar, odun keserken katiyen V şeklinde yarıklar açmak âdetinde değillerdi: Avrupalılar bu yeniliği getirdikleri zaman yerli otoriteler bunu resmen yasakladılar (1). *Bilgisizliklerinin* apaçık bir deliliydi bu: öyle ya, işi kolaylaştıran bir usulü yasaklamak kadar akılsızca bir şey olabilir mi? Bununla beraber, üzerinde düşünülecek olursa belki buna bazı hafifletici sebepler bulunacaktır. Avrupalıların iş usullerinin kullanılmasının yasak edilmesi, hiç şüphesiz, mevcut düzeni (ordre de choses) temelinden yıkmağa başlıyan *Avrupalı nüfuzuna karşı mücadelenin* tezahürlerinden biri idi. Yerli otoriteler, Avrupa âdetleri kabul edildiği takdirde taş üstünde taş kalmıyacağını müphem bir şekilde hissediyorlardı. Sözü geçen usul, bilmediğimiz bir sebepten ötürü, onlara Avrupalı nüfuzunun yıkıcı karakterini daha özel bir şekilde hatırlatıyordu. Onlar da bunu resmen yasak ettiler. Acaba niçin bilhassa V şeklinde yarık onların gözünde tehlikeli yeniliklerin sembolü oluyordu? Bu soruya tatminkâr bir cevap veremeyiz: V şeklinde yarık fikrinin neden dolayı yerlilerin zihninde, kurulu düzeni tehdit eden tehlike fikriyle birleştiğini bilmiyoruz. Söylenebilecek tek şey, yerlilerin korkularının pek yerinde olduğudur: çünkü, Avrupa tesiri, bu tesir altında kalan vahşilerle barbarların âdetle-

(1) E. B. T y l o r : *İptidaî medeniyet*, Paris, 1876, c. I, s. 82.

rini — yıkmıyacak olsa bile — çarçabuk ve kuvvetle bozar.

Tylor, Dayaklar'ın, Beyazların odun kesme usulünü resmen mahkûm etmekle beraber, imkân buldukça gizlice bu usulü kullandıklarını söyler. Böylece, cehalete bir de "riyakârlık" katılmış oluyordu. Peki, niçin böyle oluyordu? Besbelli, çünkü yeni odun kesme usulünün avantajlarını takdir eden yerliler genel efkârdan yahut otoritelerin müeyyidelerinden korkuyorlardı. Bu suretle, akıllı hayvanı insiyakî hikmeti, sırf kendisine borçlu olduğu bir tedbiri tenkit ediyordu. Ve bunda haklıydı da: Avrupa usullerinin kullanılmasını yasak etmek Avrupa tesirini, Avrupanın tehlikelerini hiç de ortadan kaldırmıyordu.

Labriola'nın tâbirini kullanmış olmak için, Dayak'ların bu işde nispetsiz ve uygunsuz bir tedbir almış olduklarını söyliyebiliriz. Tamamiyle haklı da oluruz. Hattâ Labriola'nın bu mütalâasına insanların pek çok defa bu gibi nispetsiz ve uygunsuz tedbirler düşündüklerini de ekliyebiliriz. Peki, bundan ne netice çıkar? Bundan çıkacak biricik netice, bir yanda bu nevi hatâlarla, öbür yanda sosyal münasebetlerin karakteri veya gelişme derecesi arasında bir münasebet bulunup bulunmadığını araştırmamız gerektiğidir. Bu münasebet hiç şüphesiz vardır. Labriola bilgisizliğin de izah edilebileceğini söylüyor. Biz, *bilgisizliğin yalnız izah edilebileceğini değil, fakat — cemiyet ilmi eğer sağlam bir ilim haline gelmeğe elverişli ise — mutlaka izah edilmesi gerektiğini,* söyliyeceğiz. Şayet, "bilgisizlik", bazı sosyal sebeplerle izah olunuyorsa, onu ileri sürmek; onun, neden dolayı tarihin filân yolu takip edip falan yolu takip etmemiş olduğunu izah ettiğini söylemek faydasızdır. Bunu izah edecek olan bilgisizlik değil, bu bilgisizliği doğurmuş, ona falan görünüşü filân karakteri verip başkasını vermemiş olan sosyal sebeplerdir. Öyleyse, ne diye araştırmanızda, hiçbir şeyi izah etmiyen bilgisiz-

liği ileri sürmekle yetineceksiniz? *İlmî tarih anlayışına göre, bilgisizliği öne süren araştırıcı, kendi bilgisizliğini göstermekten başka bir şey yapmış olmaz.*

X

Her mevzu (positif) hukuk normu, muayyen bir menfaati müdafaa eder. Peki, menfaatler nereden gelir? Bunlar insan iradesinin, insan şuurunun bir mahsulü müdür? Hayır, menfaatler insanlar arasındaki ekonomik münasebetlerden çıkar; ve bir kere vücut buldular mı (qu'ils existent) şu veya bu tarzda insanların *şuuru*'na aksederler. Muayyen bir menfaati korumak için onun şuuruna varmış olmak lâzımdır. Binaenaleyh, her mevzu hukuk sistemi bir şuur mahsulü sayılabilir ve sayılmalıdır (1). Hukukun koruduğu menfaatleri yaratan, insanların şuuru değildir; şu halde, hukukun muhtevasını da insanların şuuru tâyin etmez. Fakat, her devirde, *şu veya bu menfaatin insanların beynindeki aksinin alacağı şekli* tayin eden sosyal şuurun (sosyal psikolojinin) durumudur. Sosyal şuurun

---

(1) Hukuk; fizikî, tabiî denilen kuvvetler gibi, insan faaliyetinden bağımsız olarak var olan bir şey değildir... Aksine, hukuk, insanlar tarafından ve insanlar için konulmuş bir düzendir (règle). Burada, insanın, faaliyeti sırasında sebeplilik (illiyet) kanununa mı tâbi olduğu, yoksa hür ve ihtiyarınca (arbitrairement) mı hareket ettiği meselesinin önemi yoktur. İster o, ister bu tarzda, ister sebeplilik kanunu gereğince, ister hürriyet kanunu gereğince olsun, hukuk insan faaliyeti dışında değil, fakat sırf insan faaliyeti sayesinde ve onun aracılığıyle teessüs eder." (N. K o r k u n o v: ***Genel hukuk teorisi üzerine konferanslar,*** St. Petersburg, 1894, s. 279.) Çok kötü formülleştirilmiş olmakla beraber, bu söylenenler tamamiyle doğrudur. Ancak, bay Korkunov, hukukun müdafaa ettiği menfaatlerin, "insanlar tarafından ve insanlar için meydana getirilmiş" olmadığını; bu menfaatlerin sosyal istihsal prosesüsü içinde insanlar arasında kurulan münasebetler tarafından tayin edildiğini sözlerine eklemeyi unutmuş.

durumu göz önünde bulundurulmadığı takdirde, hukuk tarihinin izahı katiyen imkânsızdır.

Hukuk tarihinde daima *şekil*'i *muhteva*'dan itina ile ayırmak lâzımdır. Şekil bakımından hukuk, her ideoloji gibi, başka ideolojilerin veya hiç olmazsa bunlardan bir kısmının: dinî inanışların, felsefî nosyonların, vs... tesirinde kalır. Sırf bu hal bile, insanların hukukî nosyonları ile sosyal istihsal prosesüsü içindeki münasebetleri arasında mevcut bağlantıyı (relation) tesbit işini güç — hattâ bazen çok güç — hale getirir. Fakat, bu henüz derdin yarısıdır (1). Asıl güçlük, *ideolojilerden herbirinin de, sosyal gelişmenin farklı safhalarında, pek eşitsizce olmak üzere, diğer ideolojilerin tesiri altında kalmasıdır.* Meselâ, eski Mısırda ve kısmen Romada, hukuk dine tâbi idi. Modern zamanda ise, hukuk (*şekli* itibariyle — bunu tekrarlıyalim ve iyice belirtelim —) felsefenin son derece kuvvetli tesiri altında gelişmiştir. Felsefe, dinin hukuk üzerindeki tesirini bertaraf edip bunun yerine kendi tesirini koymak için çetin bir mücadele yapmak zorunda kalmıştır. Bu mücadele tiers état'nın ruhbana (clergé) karşı sosyal mücadelesinin ideolojik bir aksinden başka bir şey değildi. Bununla beraber, bu mücadele hukukî müesseselerin men-

(1) Buna rağmen, bay Kovalevski'nin ***Kafkasyada kanun ve âdetler*** adlı eseri gibi eserlere bile büyük bir zararı dokunuyor. Bay Kovalevski, bu eserinde hukuku dinî fikirlerin bir mahsulü saymaktadır. Halbuki, araştırmasının büsbütün başka bir yol takip etmesi gerekirdi: bay Kovalevski'nin, Kafkas halklarının gerek dinî inanışlarını, gerekse hukukî müesseselerini, onların istihsal prosesüsü içindeki sosyal münasebetlerinin mansulü olarak mütalâa etmesi; ideolojilerden birinin diğeri üzerindeki tesirini gösterdikten sonra, bu tesiri izah eden tek sebebi bulmağa çalışması gerekirdi. Bay Kovalevski bu yolu takip etmeliydi. Bahusus ki, kendisi, başka eserlerinde, istihsal tarzları ile hukuk normları arasında bir sebep netice bağlantısı bulunduğunu kesin olarak kabul etmektedir.

şei hakkında doğru fikirlerin meydana gelmesine (élaboration) büyük ölçüde engel olmuştur, çünkü bu mücadele yüzünden bu fikirler mücerret mefhumlar (concepts) arasındaki bir mücadelenin apaçık ve itiraz götürmez mahsulü gibi görünüyorlardı. Genel olarak, Labiola'nın bu mefhumlar mücadelesi gerisinde gizlenen fiilî (de fait) münasebetlerin neler olduğunu mükemmel surette anladığı muhakkaktır. Fakat, bazı özel hallerde, materyalist Labriola problemin güçlüğü önünde boyun eğiyor ve, daha önce gördüğümüz gibi, bilgisizliği veya geleneklerin gücünü öne sürmekle yetinebileceğini sanıyor; üstelik de, birçok âdetlerin nihaî sebebini *"sembolizm"* de buluyor.

Sembolizm, şüphe yok ki, bazı ideolojilerin tarihinde ihmal edilemiyecek bir "faktör" dür. Fakat, o, bazı âdetlerin nihaî sebebi telâkki edilemez. Bir misal alalım. Kafkasya kavimlerinden Pşavlarda, bir kadın, erkek kardeşi öldüğü zaman saç örgüsünü kestiği halde, kocası öldüğü zaman kesmez. Burada, saç örgüsünü kesmek daha eski bir âdetin yerini alan sembolik bir fiildir. Bu daha eski âdete göre kadın, ölünün mezarı üzerinde kendisini öldürmekteydi. Fakat, kadın niçin kendisini kocasının mezarı üzerinde değil de, erkek kardeşinin mezarı üzerinde öldürüyordu? Kovalevski'ye göre:

> Burada, geçmiş uzak bir devrin bir kalıntısını görmemezlik edemeyiz. O devirde, ana tarafından en yaşlı akraba, en yakın kandaş (le cognat), aynı cedden geldikleri iddiasıyle — doğru veya yanlış — birbirlerine bağlanmış olan klân grupu (groupe gentilice) fertlerinin reisi idi (1).

Demek oluyor ki, sembolik fiillerin anlaşılması, ancak bunların sembolleştirdikleri *münasebetler*'in mâna ve menşeini anladığımız zaman mümkün olur. Bu münasebetler nereden geliyor? Bu sorunun cevaplandırılması için sem-

(1) ***Kafkasyada kanun ve âdetler,*** c. II., s. 75.

bolik fiiller bazan faydalı işaretler verse bile, cevabın bu fiillerde aranmaması gerektiği apaçıktır. Erkek kardeşinin mezarı üzerinde kadının saç örgüsünü kesmesi gibi bir sembolik âdet, ailenin tarihiyle izah olunur ve ailenin tarihini izah edecek olan da ekonomik gelişme tarihidir.

Burada, rit (dinî merasim), menşeini borçlu olduğu akrabalık münasebetleri şekillerinden daha uzun ömürlü olmuştur. İşte, Labriola'nın eserinde işaret ettiği, geleneğin tesiri hâdisesine bir misal. Fakat, gelenek ancak daha önce mevcut olan bir şeyi muhafaza edebilir; yoksa ne herhangi bir rit'in veya şeklin menşeini, ne de hattâ onun muhafazası sebebini izah eder. Geleneğin kuvveti, bir atalet kuvvetidir (une force d'inertie). İdeolojilerin tarihinde, bir rit'i veya âdeti doğurmuş olan münasebetler ortadan kalktığı ve bu rit veya âdetle akrabalığı olup (apparentés) yine aynı münasebetler tarafından doğrulmuş bulunan başka bazı âdet veya rit'ler de kaybolduğu halde, bunun niçin varlığını muhafaza ettiği sorusunu sık sık sormak durumunda kalırız. Bu soru, yeni münasebetlerin yıkıcı tesirinin, başka rit veya âdetleri ortadan kaldırdığı halde niçin bunu esirgemiş olduğunu sormakla aynı şeydir. Bu soruya, geleneğin gücünü öne sürerek cevap vermek onu tasdikî bir şekilde (sous une forme affirmative) tekrarlanmakla yetinmek demektir. Öyleyse ne yapmalı? *Sosyal psikoloji*'ye başvurmalı.

İnsanlar arasında yeni münasebetler kurulduğu zaman eski âdetler ortadan kalkar, eski rit'ler ihlâl olunur. Sosyal menfaat mücadeleleri, yeni âdetlerin ve yeni rit'lerin eskilere karşı mücadelesi şeklinde tezahür eder. *Kendi başına alındığında (pris en soi)* hiçbir âdet, hiçbir sembolik rit yeni münasebetlerin gelişmesi üzerine müspet veya menfî bir yönde tesir edemez. Şayet muhafazakârlar eski âdetlerin ateşli şampiyonluğunu yapıyorlarsa, bu, onlar için elverişli, aziz ve alışılmış olan sosyal reji-

min onların zihninde sıkıdan sıkıya bu âdetleri tedai ettirmesi yüzündendir. Yine şayet yeniciler bu âdetlerden nefret ediyor, bunları alaya alıyorlarsa, bu da, bu âdetler onların zihninde, onları sıkan, onlara elverişsiz ve çirkin gelen sosyal münasebetleri tedai ettirdiği içindir. *Şu halde, burada sırf bir fikir tedaisi söz konusudur.* Bir rit'in yalnız kendisini doğurmuş olan münasebetlerden değil, fakat aynı münasebetler tarafından doğurulmuş akraba rit'lerden de daha uzun ömürlü olduğunu gördüğümüz zaman, bundan, bu rit'in yenicilerin zihninde, nefret edilen bir geçmişi öbür rit'ler kadar kuvvetle tedai ettirmediği neticesini çıkarmamız gerekir. Niçin eski rit'ler kadar kuvvetle değil? Bu soruyu cevaplandırmak bazen kolay, bazen de, elde yeteri kadar psikolojik veriler bulunmadığı için, tamamiyle imkânsızdır. Fakat, bu soruyu cevaplandırmanın imkânsızlığını — hiç olmazsa bilgilerimizin bugünkü durumunda — kabul etmek gerektiği zaman bile, burada *gelenek gücü*'nün değil, cemiyette insanlar arasındaki fiilî (de fait) münasebetlerden doğma bazı fikir tedailerinin bahis konusu olduğu unutulmamalıdır.

İdeolojilerin tarihini büyük ölçüde izah eden [şey], bazı sosyal kuvvet kombinezonlarının meydana gelmesi (formation), değişmesi ve dağılması tesiriyle meydana gelen, değişen ve dağılan fikir tedaileridir. Labriola, meselenin bu yanına gereken bütün dikkatle eğilmemiştir. Onun felsefe anlayışı bunu iyice gösteriyor.

XI

Labriola'ya göre, felsefe, tarihî gelişmesinde, kısmen teolojiyle karışır, kısmen de tecrübe alanımıza giren objelerle münasebeti içinde insan düşüncesinin gelişmesini ifade eder. Felsefe, ilâhiyattan (teolojiden) ayrıldığı nispette, asıl ilmî araştırmanın çözmeğe uğraştığı problem-

lerle meşgul olur. Felsefe, bu meşguliyeti sırasında, ya kendi tahminî (conjecturales) hal tarzlarını ortaya koymak suretiyle ilme tekaddüm etmeğe çalışır, yahut da sadece ilmin *daha önce* bulmuş olduğu hal tarzlarını özetler ve sonra bunları mantıkî bir şekilde yoğurur (soumet à une élaboration logique). Bu doğru şüphesiz, ama henüz hakikatin tamamı değil. Modern felsefeyi alalım. Descartes ve Bacon için, felsefenin başlıca vazifesi tabiî ilimlerin sağladıkları bilgileri çoğaltmak suretiyle insanın tabiat üzerindeki iktidarını artırmaktır. Bu hale göre, felsefenin sunduğu hal tarzlarının tabiat ilimlerinin durumu tarafından tayin edildiği düşünülebilir. Halbuki, bu büsbütün doğru değildir. Tabiî ilimlerin Descartes devrindeki durumu, bize Descartes'ın bazı felsefî meselelerdeki, meselâ ruh meselesindeki tutumunu izah etmez; ama Descartes'ın bu tutumu, Fransanın o devirdeki *sosyal* durumu ile mükemmelen izah olunur. Descartes, imanın alanını aklın alanından kesin olarak ayırır. Onun felsefesi katolikliğe karşı çıkmaz, aksine katolikliğin bazı dogmalarını yeni delillerle desteklemeğe çalışır. Bu suretle, Descartes'ın felsefesi, o zamanki Fransızların zihniyetini (état d'esprit) dile getirir. XVI ncı yüzyılın uzun süren kanlı karışıklıklarından sonra, Fransa barış ve huzur özleyişi içindeydi. Bu özleyiş, *politik* alanda, onun mutlak monarşiye olan sempatisinde; *düşünce* alanında da, bir miktar dinî müsamahada ve daha yeni bitmiş olan iç savaşı hatırlatacak çekişmeli meselelerden — ki, dinî meseleler bu türlülerindendi — kaçınmak arzusunda ifadesini buluyordu. Bu meselelere dokunmamak için iman alanıyle akıl alanını sınırlandırmak lâzımdı. Yukarıda söylediğimiz gibi, Descartes'ın işi bu oldu. Fakat, bu kâfi değildi. Felsefenin, sosyal barış hatırına, dinî dogmaların doğruluğunu resmen (solennellement) tanıması gerekiyordu. Bu da yine Descartes'ın işi oldu. Onun sisteminin — ki en az dörtte üçüy-

le materyalist bir sistemdir — birçok kilise adamı tarafından iyi kabul görmüş olmasının sebebi işte budur.

La Mettrie'nin materyalizmi mantıkî bir şekilde Descartes'ın felsefesinden çıkar. Fakat, Descartes'ın felsefesinden aynı şekilde *idealist* neticeler de çıkartılabilirdi. Eğer Fransızlar böyle yapmadılarsa, bunun sosyal neviden pek belli bir sebebi vardır: Fransada XVIII inci yüzyılda, tiers état'nın ruhban sınıfına olan düşmanlığı. Kartezyen (Descartes'çı) felsefenin bir sosyal barış dileğinden çıkmış olmasına karşılık, XVIII inci yüzyıl materyalizmi yeni sosyal sarsıntıların haberciliğini ediyordu.

Buradan görüldüğü gibi, Fransada felsefî düşüncenin tekâmülü, yalnız tabiat ilimlerinin gelişmesiyle değil, aynı zamanda sosyal münasebetlerin doğrudan doğruya tesiri ile izah olunur. Fransız felsefesi tarihi başka bir bakımdan dikkatle incelendiğinde bu daha iyi görülür.

Bildiğimiz gibi, Descartes'a göre felsefenin esas vazifesi insanın tabiat üzerindeki iktidarını artırmaktır. XVIII inci yüzyıl Fransız materyalizmi, kendi vazifesinin, her şeyden önce, bazı eski nosyonların yerine, normal sosyal münasebetlerin kurulmasına temel olabilecek yeni nosyonlar koymak olduğunu düşünür. Fransız materyalistleri için cemiyetin istihsal kuvvetlerinin artırılması meselesi hemen hiç bahis konusu değildir. Arada esaslı bir fark var. Acaba bu esaslı fark nereden geliyor?

XVIII inci yüzyılda, Fransada istihsal kuvvetlerinin gelişmesi istihsal alanındaki köhnemiş sosyal münasebetler tarafından, arkaik sosyal müesseseler tarafından kuvvetle kösteklenmekteydi. Bu müesseselerin ortadan kaldırılması istihsal kuvvetlerinin gelişmesi için mutlaka lâzımdı. Fransada bu devre ait sosyal hareketin başka bir mânası yoktu. Felsefe alanında, bu ortadan kaldırma işinin lüzumu, eski istihsal kuvvetlerinin temeli üzerinde doğmuş

olan eski mücerret mefhumlara (concepts) karşı mücadele şeklinde kendini gösteriyordu.

Descartes'ın zamanında bu [eski] münasebetler, henüz devirlerini tamamlamış olmaktan uzak bulunuyorlardı. Meydana getirmiş oldukları sosyal müesseseler gibi, bu münasebetler de istihsal kuvvetlerinin gelişmesini kösteklemiyor, aksine kolaylaştırıyordu. Bunun için, o zamanlar kimse bunları ortadan kaldırmayı düşünmüyordu. Felsefenin, kendisini doğrudan doğruya istihsal kuvvetlerini artırmakla vazifeli saymasının sebebi işte budur. Bu, doğmakta olan burjuva cemiyetinin aslî pratik vazifesidir.

Labriola'ya itirazlarımız bunlardır. Belki fuzulî itirazlardır bunlar, belki Labriola sadece ifadelerinde açık olmamıştır da aslında bizimle mutabıktır. Bu bizi çok memnun ederdi. İnsan, zeki kimselerin kendisiyle aynı fikirde olduklarını görmekten daima hoşlanır.

Aksi halde, bu zeki insanın yanılmış olduğunu üzülerek tekrarlıyacağız. Böyle yapmakla belki bizim eski küçük sübjektivistlere (1), bir kere daha, maddeci tarih anlayışının "hakikî" taraftarlarıyle böyle olmıyanlar arasında ayırma yapmanın güçlüğünü tekrarlıyarak bıyık altından gülmek fırsatı vermiş olacağız. Fakat, o zaman onlara cevap olarak *"kendi kendileriyle alay ettiklerini"* söyleriz. Bir felsefe sisteminin mânasına iyice nüfuz etmiş olan herkes onun hakikî salikleriyle sahtelerini ayırt etmekte güçlük çekmez. Sübjektivist beyler şayet tarihin materyalistçe izahı üzerinde kafa yormak zahmetine katlanmış olsalardı, hakikî *"şakirtler"* in nerede ve bu büyük adı haksız yere takınanların nerede bulunduğunu pekâlâ bilirlerdi. Fakat, onlar bu zahmete katlanmamış oldukla-

(1) "Eski küçük sübjektivistler" tâbiriyle Plehanov, her şeyden önce, Mihaylovski'yi (bkz. s. 222, not 3) kastetmektedir. Bu paragraftaki bütün telmihler yine ona aittir. (N. R.)

rından ve [ileride de] katlanmıyacaklarından sadece yolunu şaşırmış kimseler olarak kalmaları bir zarurettir. Bütün geride kalmışların (retardataires), aktif ilericilik ordusunu bütün terketmişlerin kaderi budur. İlericilik konusunda "metafizikçiler" in tahkir edildiği, felsefenin "Lewes'e göre" (1), bazen de Bay Spasoviç'in "ceza hukuku elkitabı" na göre öğrenildiği ve "ilerici" okuyucular için son derece basit ve küçük çocuklarca bile anlaşılabilir "formüller" tasarlandığı zamanları hatırlıyor musunuz aziz okuyucu? Mutlu zamanlardı onlar! O zamanlar artık geçti, bir duman gibi dağılıp gitti. Rusyada "metafizik" yeniden zihinleri kendine çekmeğe başlıyor. Lewes bir yana atıldı ve o ünlü ilericilik formülleri herkesçe unutuldu. "muhterem" ve "mübarek" ("honorables" et "vénérables") kişiler haline gelen sübjektivist sosyologlar bile, artık bu formülleri pek ender hatırlıyorlar. Meselâ, bu formüllere en ziyade ihtiyaç var gibi gözüken bir zamanda, yani bizde kapitalizm yolunun bırakılarak ütopya yoluna sapılıp sapılamıyacağı üzerinde münakaşa yürütüldüğü sırada, onları kimseciklerin hatırlamamış olması belirtilmeğe değer bir noktadır. Ütopyacılarımız, fantezi kabilinden bir "halkçı istihsal" in müdafaacılığını ettiği halde kendisini modern diyalektik maddecilik taraftarı olarak tanıtan bir zatın (2) adı gerisine sığınıyorlardı. Mağşuşlaştırılan diyalektik materyalizm böylece ütopyacıların elinde dikkate değer bir silâh haline geldi. Bunun için, maddeci tarih anlayışı taraftarlarının "ilericilik" hakkında ne düşündüklerini görmek çok faydalı olacaktır. Gerçi, basınımız

(1) Lewes George Henry (1817-1818). — İngiliz pozitivist filozofu, bir felsefe tarihi elkitabının yazarı. (N. R.)

(2) Plehanov burada tanınmış Rus popülisti Nikolay-on (Danielson) 'u kastediyor. Bu zat sırf "Marx'ın ekonomik teorisi" nden yana olduğunu ilân ettiği için, haksız bir şekilde marksist olarak ün yapmıştı. (N. R.)

bundan pek çok bahsetmiştir. Ama, önce, modern materyalist ilericilik anlayışı birçok kimse için pek açık seçik değildir; sonra da, Labriola bu anlayışı çok iyi seçilmiş misallerle canlandırmakta (illustrer) ve — maalesef sistematik bir tarzda ve bütün genişliği içinde anlatmış olmamakla beraber — gayet doğru mülâhazalarla izah etmektedir. Labriola'nın mülâhazaları tamamlanmağa muhtaçtır. Elverişli zaman bulur bulmaz bunu yapmak niyetindeyiz. Şimdi, bahse son vermek zamanı geldi.

Fakat, kalemi bırakmadan önce bir kere daha okuyucudan bir noktayı hatırda tutmasını rica edeceğiz: popülist ve sübjektivist beylerin hiç de kandırıcı olmıyan itirazlarına uğrayan ekonomik materyalizm denilen materyalizmin, modern materyalist tarih anlayışıyle ortak bir yanı yoktur. Faktörler teorisinin görüş noktasında yer alındığı takdirde, insan cemiyeti, çeşitli "kuvvetler" in — ahlâkî, hukukî, iktisadî, vs. — tarih yolu üzerinde birer yana çekip durdukları ağır bir yük gibi gözükür. Fakat, modern materyalist tarih anlayışının görüş noktasında yer alındığı gibi, her şey değişir. Tarihî "faktörler" in basit tecritler olduğu meydana çıkar ve bunların [etrafı saran] sisi dağılınca, insanların ayrı ayrı tarihler — hukuk tarihi, ahlâk tarihi, felsefe tarihi, vs. — yapmayıp bir tek tarih yaptıkları açıkça görülür. Bu biricik tarih, insanların — her an istihsal kuvvetlerinin durumu tarafından şartlandırılan — sosyal münasebetleri tarihidir. *İdeolojiler, işte bu tek ve bölünmez tarihin insanların beynindeki çok şekilli (multiformes) akislerinden başka bir şey değildir.*

TARİHTE FERDİN ROLÜ

I

Müteveffa Kablitz (1) 70 yıllarının ikinci yarısında, "Zekâ ve his: ilerlemenin iki faktörü" başlıklı bir yazı yazmıştı. Kablitz bu yazısında, Spencer'e dayanarak, insanlığın yükseliş hareketinde hissin üstün bir rol oynadığını, zekânın ise ancak tâli ve tamamiyle tâbi bir rolü olduğunu ispata çalışıyordu. Bir "saygı değer sosyoloğ" (2) Kablitz'e cevap vererek, zekâyı arka plâna atan bu teoriyi alaycı bir hayretle karşıladı. Bu "saygı değer sosyoloğ" zekâyı müdafaa etmekte haklıydı şüphesiz. Ama, Kablitz'in ileri sürdüğü meselenin esası üzerinde münakaşa edecek yerde, böyle bir mesele ortaya konulamıyacağını ve konulmaması gerektiğini gösterseydi çok daha iyi ederdi. Gerçekten de, özü itibariyle dayanıksız (inconsistante) bir teoridir bu "faktörler" teorisi; çünkü, sosyal hayatın çeşitli yanlarını indî bir şekilde birbirinden ayırır ve bunları, sosyal insanı ilerleme yolunda muhtelif yönlerden ve eşit olmıyan bir başarı ile çekip götüren ayrı (particulière) kuvvetler halinde hipostaslaştırır (3). Bahis konusu teo-

---

(1) K a b l i t z I. (1848-1893). — Rus popülist yazarı. (N. R.)

(2) N. M i h a y l o v s k i (1842-1904) kastediliyor. Rusyada liberal popülizmin ideologu olan N. Mihaylovski, Kabiltz'in yazısı yayımlanır yayımlanmaz *Edebî notlar*'ında buna cevap vermişti (1878). (N. R.)

(3) Hipostas: cevher, antite, üknum. (Türkçeye çevirenin notu.)

ri, Kablitz'in ona vermiş olduğu şekil altında büsbütün dayanıksızdır. Kablitz, *sosyal insan*'ın faaliyetinin şu veya bu yanını değil, *ferdî şuur*'un muhtelif bölgelerini ayrı hipostaslar haline getiriyor. Doğrusu, bunlar tecridin Herkül sütunları'dır; daha öteye gidilemez, zira gidildiği gibi apaçık saçmalığın tulûat sahasına girilir. İşte, "saygı değer sosyolog" un, Kablitz ile okuyucularının dikkatini bu nokta üzerine çekmesi gerekirdi. O, eğer Kablitz'in tarihin hâkim "faktör" ünü bulmak hevesiyle nasıl içinden çıkılmaz bir dehlize sürüklenmiş olduğunu gösterseydi, belki bu vesileyle faktörler teorisinin tenkidine kendisi de bir yardımda bulunmuş olurdu. O devirde hepimiz bundan büyük fayda görürdük. Fakat, "saygı değer sosyolog" üzerine aldığı vazifeyi başaracak seviyeyi gösteremedi. Gösteremedi, çünkü kendisi de bu teoriyi kabul ediyor ve ancak bütün "faktörler" i gözüne aynı derecede önemli gösteren *eklektizm*'e olan meyliyle Kablitz'den ayrılıyordu. Onun düşüncesindeki eklektizm, daha sonra, diyalektik materyalizme — kendi zannınca bütün öbür faktörleri ekonomik "faktör" uğruna feda eden ve ferdin tarihteki rolünü sıfıra indiren doktrine — karşı saldırışlarında büsbütün açık bir şekilde ortaya çıktı. Diyalektik materyalizmin "faktörler" teorisine yabancı olduğu ve *kietizm* (1) denilen şeyi haklı gösterdiğini sanmak için insanın mantıklı düşünme gücünden tamamen yoksul olması gerektiği, "saygı değer sosyolog" un aklının ucundan bile geçmiyordu. Şunu da işaret edelim ki, onun bu kaba hatâsında orijinal bir taraf yoktur: bu hatâyı birçok kişiler işlemiştir, işlemektedir ve hiç şüphesiz daha uzun müddet işliyecektir...

Materyalistlerin "kietizm" e meyletmekle suçlandırılmaları, onlar henüz tabiat ve tarih hakkında diyalektik

---

(1) Kietizm: aksiyondan kaçınma, olaylara seyirci kalma, tevekkülcülük. (Türkçeye çevirenin notu.)

bir anlayışa sahip bulunmadıkları zamanlarda başlamıştı. "Çağların derinliği" ne inmeksizin, Price ile ünlü İngiliz bilgini Priestley arasında çıkan münakaşayı hatırlatmakla yetinelim. Price, Priestley'in teorisini tahlil ederek, başka hususlar arasında, materyalizmin hürriyet nosyonu ile uyuşmasına imkân olmadığını ve her türlü şahsî inisyatifi reddettiğini ispata çalışıyordu. Priestley, verdiği cevapta günlük tecrübeye başvurdu.

Hayvanların en uyuşuğu, en cansızı olmadığıma *(am not the most torpid and lifeless of all animals)* şüphe bulunmamakla beraber, kendimden bahsetmiyorum. Ama, söyler misiniz bana, en önemli gayelerin takibinde zaruretçi denilen kimselerde bulduğunuz düşünce sağlamlığından, zaptedilmez enerjiden, kuvvet ve sebattan fazlasını acaba nerede bulursunuz?

Priestley burada *"christian necessarians* (1)" ların demokratik dinî tarikatinden bahsediyordu. Bu tarikat, ona mensup olan Priestley'in düşündüğü kadar faal miydi hakikaten, değil miydi bilmiyoruz. Fakat, bu önemli değil. Muhakkak olan, insan iradesi hakkındaki materyalist bir anlayışın, en enerjik pratik faaliyetle mükemmel surette uyuşmasıdır. Lanson işaret eder ki,

insan iradesine en çok müracaat eden doktrinlerin hepsi iradenin güçsüzlüğünü prensip olarak kabul etmiş; ihtiyar serbestliğini (irade-i cüz'iyye'yi) ortadan kaldırarak dünyayı kaderin eline bırakmışlardır (2).

Lanson, ihtiyar serbestliği denen şeyin her inkârının, zarurî olarak kaderciliğe (fatalizm) varacağını düşünmek-

---

(1) Materyalizm ile dinî dogmatizmin bu karışımı, bir XVIII inci yüzyıl Fransızını pek şaşırtırdı. Halbuki, İngilterede kimse buna hayret etmiyordu. Priestley'in kendisi de gayet dindar bir insandı. "Pirenelerin berisinde hakikat olan, ötesinde hatâdır!"

(2) G. L a n s o n : *Fransız edebiyatı tarihi*. Paris, 1896, s. 446.

le yanılıyor. Fakat, bu yanılış onun son derece enteresan bir tarih olayını belirtmesine de engel olmamıştır: gerçekten de, tarih, fatalizmin, enerjik pratik aksiyon için daima bir köstek olmak şöyle dursun, aksine, bazı devirlerde, bunun *zarurî psikolojik temelini* teşkil etmiş olduğunu göstermektedir. Bunu ispat etmek için, püritenlerin (1) enerji bakımından XVII nci yüzyılda İngilterede bütün öbür partileri geride bıraktıklarını ve Muhammed'in tilmizlerinin de kısa bir zaman içinde Hindistandan İspanyaya kadar koskoca bir toprak parçasını hâkimiyetleri altına aldıklarını hatırlatalım. Bir hâdiseler (événements) silsilesinin önlenemez olduğuna inanmanın, bu hâdiseler silsilesine yardım etmek veya karşı koymak hususunda her türlü psikolojik imkânı içimizden yok etmeğe yeteceğini sananlar çok aldanıyorlar (2).

Benim aksiyonum zarurî hâdiseler zincirinde zarurî bir halka mıdır? Bütün mesele buradadır. Bu soruya cevabım "evet" ise, tereddütüm o nispette az, aksiyonum o nispette kararlı olur. Bunda şaşılacak bir taraf

---

(1) İngilterede ve İskoçyada, Mukaddes Kitabın yazdıklarına sıkıca uymak iddiasında olan, din konusunda çok mutaassıp presbiteryenler. (Türkçeye çevirenin notu.)

(2) Bilindiği gibi, Calvin'in doktrinine göre insanların bütün amelleri Tanrı tarafından tayin edilmiştir. ***"Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quod de uno quoque homine fieri valet." (Istitutio,*** lib. III, cap 5.) Bu doktrine göre, Tanrı haksız yere ezilen kavimleri kurtarmak için kendisine bazı hizmetkârlar seçer. Meselâ, İsrail oğullarını halâsa kavuşturan Musa bunlardan biridir. Anlaşıldığına göre, Cromwell de kendisini böyle Tanrının âletlerinden biri sayıyordu. O, daima ve şüphesiz gayet samimî olarak, yaptığı işlerin Tanrı iradesinin meyvası olduğunu söylerdi. Bütün teşebbüsleri ona ***önceden zaruret rengine bürünmüş olarak*** görünürdü. Bu ise, onu yeni zaferlere atılmaktan alakoymak şöyle dursun, gayretine yenilmez bir kuvvet aşılıyordu.

yoktur: bir kimsenin kendi aksiyonunu zarurî bir hâdiseler zincirinde zarurî bir halka saydığını söylediğimiz zaman bu, bilhassa, ihtiyar serbestliği yokluğunun o kimse için mutlak bir *atalet imkânsızlığı (incapacité d'inertie)*'na eşit olduğu ve o kimsenin şuurunda, *yaptığından başka türlü hareket etmek imkânsızlığı* şeklinde belirdiği mânasına gelir. Bu, Luther'in meşhur: *"Hier stehe ich, ich kann nicht anders* (1)" sözünde ifadesini bulan ruh halidir. Bu ruh hali sayesinde insanlar en zaptedilmez enerjiyi gösterir, en hayret verici işleri başarırlar. Hamlet bu ruh halini bilmiyordu; bunun için, inleyip sızlanmaktan, derin derin düşüncelere dalmaktan başka elinden bir şey gelmez. Ve yine bunun içindir ki, o, hürriyeti, şuuruna varılmış zaruret olarak gören bir felsefeyi hiçbir zaman kabul etmiyecekti. Fichte doğru söylemiş: *"Böyle adama, böyle felsefe"*.

II

Batıdaki politik ve sosyal doktrinlerden birinde bulunduğu ve çözülmesi imkânsız olduğu iddia edilen tezada dair Stammler (2) tarafından ileri sürülen bir fikri bizde bazı kimseler ciddiye aldılar. Burada, meşhur ay tutulması misalinden — ki aslında saçmalığın dikâlâsıdır — bahsetmek istiyoruz. Ayın tutulması için zarurî olan şartlar arasında insan aksiyonu bulunmaz ve herhangi bir suretle bulunmasına da imkân yoktur: bu sebeple, sadece bu sebeple, ay tutulmalarına yardım edecek bir parti kurulması fikri ancak bir timarhanede zuhur edebilir. Fakat, in-

(1) Ben buradayım ve burada olmamazlık edemem. (Türkçeye çevirenin notu.)

(2) S t a m m l e r R u d o l f (doğumu 1856). — Yeni - kantçı Alman filozofu. Tarih prosesünde kanunların varlığını inkâr ediyordu. (N. R.)

san aksiyonu ay tutulmasının şartlarından biri olsaydı bile, bir ay tutulması görmeyi pek istedikleri halde, bu tutulmaların kendi *iştirakleri olmadan* da zaruretle meydana geleceğine kanaat getirecek kimselerden hiçbirisi bu partiye girmezdi. Bu takdirde, böyle bir kimsenin "kietizm" i, *fuzulî ve dolayısıyle faydasız bir aksiyondan* kaçınmaktan ibaret olacak, hakikî mânasıyle kietizm ile bir ilgisi bulunmıyacaktı. Ele aldığımız durumda, ay tutulması misalinin saçma olmaktan çıkması için, söz konusu partinin onu kökten değiştirmesi gerekir. Ayın şuur sahibi olduğu, tutulma meydana geldiği an fezada işgal etmekte olduğu mevkiin ona kendi hür iradesi neticesi gibi gözüktüğü ve bu mevkiin ona derin bir tatmin duygusu sağladıktan başka onun ruh rahatlığının zarurî bir şartını teşkil ettiği ve bu sebeple ayın daima ihtirasla aynı mevkide bulunmayı özlediği tasavvur edilsin (1). Bütün bunlar tasavvur edildikten sonra şu sorunun sorulması gerekir: şayet ay, en sonunda, fezadaki hareketinin gerçekte ne kendi iradesi, ne de kendi "ideal" i tarafından tayin edilmeyip, aksine, iradesinin de, "ideal"inin de hareketi tarafından tayin edildiğini keşfedecek olursa ne hisseder? Stammler'e göre, bu keşif ayı mutlaka (fatalement) hareket edemez hale getirirdi; meğer ki, bir mantıkî tenakuzla işin içinden sıyrılabilsin. Fakat, böyle bir faraziyenin hiçbir aslı esası yoktur. Bu keşif ay için *formel* bir keyifsizlik âmili (sujet *formel*), bir mânevi huzursuzluk sebebi olabilir ve onun "ideal" i ile mekanik realiteyi tezada sokabilir. Fakat, "ayın ruh hali" nin en sonda *tamamiyle* onun hareketi tarafından şartlandırıldığını

(1) Faraza, mıknatıslı ibrenin, manyetik maddedeki hissedilmez hareketleri idrak etmiyerek, herhangi bir sebebe bağlı olmaksızın döndüğünü sandığı için, Kuzeye dönmekten zevk duyması gibi." (L e i b n i z. *Théodicée*, Lozan, MDCCLX. s. 598. Paris, Belin, 1875.)

farzettiğimize göre, onun huzursuzluğunun sebeplerini bu harekette aramak icap eder. Dikkatli bir inceleme belki bize ayın, mahreğinin dünyadan en uzak noktasında (apogée) iken iradesinin hür olmamasına üzüldüğünü, halbuki mahreğinin dünyaya en yakın noktasında (périgée) bulunduğu sırada bu hürriyetsizliğin onun için formel bir mutluluk ve mânevî huzur sebebi teşkil ettiğini gösterecektir. Yahut, durum tersinedir: belki ay, hürriyetini zaruretle uzlaştırmanın çaresini mahreğinin dünyaya en yakın noktasında değil de, en uzak noktasında bulduğunu düşünmektedir. Her ne olursa olsun, böyle bir uzlaştırmanın pekâlâ mümkün olduğu, zaruret hakkındaki şuurun en enerjik pratik aksiyonla mükemmelen uyuştuğu muhakkaktır. Zaten, şimdiye kadar tarihte gördüğümüz de budur. İhtiyar serbestliğini inkâr edenler, çoğu defa, iradelerinin kuvveti bakımından bütün çağdaşlarını geride bırakmış ve bu kuvveti son kertesine kadar kullanmışlardır. Bunun misalleri çoktur ve herkesçe bilinir. Ancak, Stammler'in yaptığı gibi, tarihî gerçeği (realiteyi) nasılsa öylece görmekten kasten kaçınanlar, bu misalleri unutabilirler. Bu kasıt, meselâ, bizim sübjektivistlerimizde ve bazı Alman filistenlerinde pek barizdir. Fakat, filistenlerle sübjektivistler de insan değil, olsa olsa, Bielinski'nin (1) deyişiyle, birer *gölge*'dirler.

Aksiyonları kendisine ancak zaruret rengine bürünmüş olarak gözüken — geçmiş, şimdiki veya gelenek — bir insanın durumunu daha yakından inceliyelim. Bildiğimiz gibi, bu durumda, Muhammet gibi Allahın Resulü veya Napoléon gibi değiştirilmesi imkânsız bir kaderin seçtiği kişi veyahut XIX uncu yüzyılın bazı siyaset adamları gibi karşı konulamaz bir tarih hareketinin sözcüsü oldu-

(1) Bielinski V. (1811-1848). — Ünlü Rus tenkitçisi ve püblisisti. (N. R.)

ğuna inanan insan öyle bir irade [kuvveti] gösterir ki, bu [kuvvet], Hamletler tarafından yolu üzerine çıkarılan bütün engelleri iskambil kâğıdından şatolar gibi yıkıp geçer (1). Fakat, burada, bu durum bizi başka bir bakımdan ilgilendiriyor: irademin hür olmadığı şuuru bence, kendimi, yaptığımdan başka türlü hareket etmek hususunda sübjektif veya objektif tam bir imkânsızlık içinde görmem demek ise ve, aynı zamanda, aksiyonlarımı bana mümkün bütün faaliyetlerin en makbulü (désirables) olarak görünmekte ise, o zaman şuurumda zaruret hürriyetle, hürriyet de zaruretle aynılaşır; ve ben artık yalnız bir mânada hür değilim demektir: *hürriyetle zaruret arasındaki bu aynılığı bozamam; bunları birbirine zıt hale getiremem; zaruret yüzünden rahatsızlık duyamam. Fakat bu hürriyet yokluğu* aynı zamanda hürriyetin *en tam tezahürüdür.*

Simmel (2), hürriyetin daima bir şeye nispetle hürriyet olduğunu ve ancak bir engelin zıddı olarak anlaşılmak şartıyle bir mâna ifade ettiğini söyler. Bu doğrudur şüphesiz. Fakat, bu iptidaî hakikatten hareketle hürriyetin şuuruna varılmış zaruret olduğu tezini — ki bu, felsefî

(1) Bu nevi insanların hislerindeki kuvveti açıkça gösteren bir misal daha verelim. Ferrare düşesi Renée de France (XII nci Louis'nin kızı), üstadı Calvin'e şöyle yazar: "Hayır, bana yazdığınızı, yani Davud'un Tanrı düşmanlarından öldüresiye nefret etmiş olduğunu aslâ unutmuş değilim ve katiyen buna karşı veya bunun dışında hareket etmeyi düşünmüyorum, çünkü pederim kıralın, validem kıraliçenin, mütevaffa zevcimin ve bütün çocuklarımın Tanrı tarafından kötü gözle görüldüklerini bilsem, onlardan öldüresiye nefret eder, cehenneme atılmalarını dilerdim." Bu gibi hislerden kuvvet alan insanların ne müthiş, ne dayanılmaz bir enerji gösterebileceklerini düşünün! Halbuki, bunların nepsi de ihtiyar serbestliğini inkâr ediyorlardı!

(2) Simmel Georg (1858-1918). — İdealist tandanslı Alman filozofu ve sosyologu, Kant'ın tilmizlerinden. (N. R.)

düşüncenin şimdiye kadar yapmış olduğu en dâhiyane keşiflerden biridir — çürütmeğe imkân yoktur. Simmel'in tarifi çok dardır: bu tarif, hürriyeti ancak bir dış engele nispetle mütalâa ediyor. Bu gibi engeller bahis konusu olduğu müddetçe hürriyetle zarureti aynılaştırmak gülünç olur! Hırsız, kendisine mâni olduğunuz takdirde ve mukavemetinizi şu veya bu tarzda yenemediği müddetçe sizin yeni mendilinizi çalmakta hür değildir. Fakat, bu basit ve sathî hürriyet anlayışı yanında, bununla kıyaslanamıyacak kadar derin başka bir hürriyet anlayışı daha vardır ki, felsefî olarak düşünmek gücünde olmıyanlar bu anlayışın varlığından habersizdirler ve felsefî olarak düşünmek gücünde olan kimseler de ancak düalizmden kurtulmağa ve düalistlerin bir yanda süje, öbür yanda obje arasında tasavvur ettikleri uçurumun mevcut olmadığını anlamağa muvaffak oldukları gün bu anlayışa varabilirler.

Rus sübjektivisti kendi ütopik idealini kapitalist gerçeklerimizin karşısına koyuyor (oppose) ve bunu yapmakla yetiniyor. Sübjektivistler (1) *düalizm* bataklığına gömülmüşlerdir. Rus "şakirtler" (2) diye adlandırılan kimselerin ideali, kapitalist gerçeğe sübjektivistlerin idealine kıyasla sonsuzca daha az benzer. Buna rağmen, "şakirtler" ideali gerçeğe bağlıyan köprüyü bulabilmişler, *monizm*'e kadar yükselmişlerdir. Bunlara göre, kapitalizm, bizzat gelişme seyrinin icabı olarak, kendi inkârına ve onların idealinin — Rus ve diğer "şakirtler" in idealinin — gerçekleşmesine varacaktır. Bu, tarihî bir *zaruret*'tir. *"Şakirt" bu zaruretin vasıtalarından (instruments) biridir* ve

---

(1) Burada, sübjektivistler, P. Lavrov, N. Mihaylovski, N. Kareyev, ıvs... gibi Rus popülistleridir. (N. R.)

(2) "Rus şakirtler": sansürden kaçınmak için, Marx'ın şakirdi Rus sosyal demokratlarına legal basında bu isim veriliyordu. (N.R.)

gerek sosyal durumu, gerekse bu durumdan çıkan moral ve entelektüel karakteri dolayısıyle, *böyle olmamazlık edemez.* Bu da yine *zaruretin bir yüzü*'dür. Fakat, sosyal durumu ona başka karakter değil de bu karakteri vermiş olduğu için, "şakirt" yalnız zaruretin bir vasıtası olmakla ve böyle olmamazlık edememekle kalmaz, *böyle olmayı ihtirasla ister ve bunu istememezlik edemez.* Bu da *hürriyetin bir yüzü*'dür; hem de zaruretten doğan bir hürriyetin... Yahut, daha doğrusu, bu, zaruretle aynılaşan hürriyettir, hürriyet haline gelmiş (qui s'est transformée en) zarurettir (1). Hürriyetin *bu türlüsü* de bir mâni'e nispetle, bir engelin zıddı olarak (par opposition à) hürriyettir: derin tarifler sathî tarifleri reddetmez, fakat bunları tamamlıyarak hepsini içine alır. Burada nasıl bir mâni, nasıl bir engel bahis konusu olabilir? Açık: düalizmden kurtulamamış olanların enerjisini frenliyen moral mâni; ideal ile gerçeği ayıran uçurumun üzerine bir köprü kuramamış olanların karşılaştıkları engel. Fert, yiğitçe bir felsefî düşünce cehtiyle *bu türlü* hürriyeti fethetmediği müddetçe, bütünüyle kendi kendisine ait olamaz ve çektiği mânevî işkenceler kendisine karşı koyan dış zarurete ödediği yüz kızartıcı haraç yerine geçer. Buna karşılık, fert, kendisini aşağılatan kösteği, acılı boyunduruğu atar atmaz, o vakte kadar bilmediği (insoupçonnée) bir bütünlüğü olan yeni bir hayata doğar ve böylece onun *hür* faaliyeti *zaru-*

---

(1) *"Die Notwendigkeit wird nicht dadurch zur Freiheit, dass sie werschwindet, sondern dass nur ihre noch innere Identität manifestiert wird."* ("Zaruret, ortadan kalktığı için değil, sırf [hürriyetle] o vakte kadar *içten* bir şekilde olan aynılığı nihayet *kendisini açıkça gösterdiği* için *hürriyet* halini alır." Fransızcaya çevirenin notu.) Hegel, *Wissenschaft der Logik.* Nüremberg, 1816, c. II, s. 281.

retin şuurlu ve hür ifadesi halini alır (1). İşte o zaman bu faaliyet büyük bir sosyal kuvvet olur ve artık hiçbir şey

Alçak küfrün üstüne
Tanrı yıldırımları gibi düşmek...

ten onu alakoyamaz.

III

Tekrar edelim: bir fenomenin mutlak zarurîliği hakkındaki şuur, bu fenomeni sempatiyle gören ve kendisini onu tayin eden kuvvetlerden biri sayan insanın enerjisini artırmaktan başka bir şey yapmaz. Eğer, söz konusu fenomenin zarurîliği hakkında şuur sahibi olan insan kollarını kavuşturup durursa, iyi matematik bilmediğini götermiş olur. Meselâ, gerekli şartların toplamı *S* bir araya geldiği takdirde, *A* fenomeninin zarurî olarak meydana geleceğini kabul edelim. Siz, bu şartlardan bazılarının şimdiden mevcut olduğunu, geri kalanlarının ise *T* anı gelince elde edilmiş olacağını bana ispat etmiş olun. Siz, beni ikna ettiniz; ben, *A* fenomenini müspet bir şekilde düşünüyorum; ve kendi kendime "Mükemmel!" diye haykırdıktan sonra, sizin tahminlerinize göre hâdisenin meydana geleceği o mutlu güne kadar uykuya yatıyorum. Netice? Netice şudur: *A* fenomeninin meydana gelmesi için gerekli şartların toplamı *S*'ye siz *benim aksiyonumu da* katmıştınız. Benim aksiyonumun *a*'ya eşit olduğunu farzedelim. Fakat, ben uykuya dalmış olduğuma göre, *T*

---

(1) Koca Hegel bir başka yerde şu mükemmel sözü söyler: *"Die Freiheit ist dies, Nichts zu wollen als sich."* ("Hürriyet, nefsin kendi kendisini tasdikinden başka bir şey değildir." Fransızcaya çevirenin notu.) ***Werke***, B. 12, S. 98. ***(Philosophie der Religion.)***

Hegel'in bu formülünün değişik bir tercümesi için bkz. s. 102. (Türkçeye çevirenin notu.)

anında fenomenin meydana çıkması için gerekli şartların toplamı artık S değil, $S - a$ olacaktır. Buysa durumu değiştirir. Benim yerimi başka birisinin almış olması da mümkündür. Belki benim verdiğim bu apati örneği, kendisi de hareketsizliğe meyyal olduğu halde bu başka kimseyi öfkelendirmiş ve bu yüzden onun üzerinde kurtarıcı bir tesir yapmıştır. Bu takdirde, a kuvvetinin yerine b kuvveti geçecek ve eğer b, a'ya eşit $(a = b)$ ise, A'nın meydana gelmesi için gerekli şartların toplamı S'ye eşit olacağından fenomen her şeye rağmen T anında meydana gelecektir.

Fakat, benim kuvvetim sıfıra eşit telâkki edilemezse, kabiliyetli ve maharetli isem ve hiç kimse benim yerimi dolduramazsa o zaman S artık tam olmıyacak ve A fenomeni tahmin ettiğimizden daha geç veya daha eksik bir şekilde meydana gelecek veya hattâ hiç meydana gelmiyecektir. Bu, gün gibi açıktır. Eğer ben bunu anlıyamıyorsam, ben çıktıktan sonra da S'nin S olarak kalacağını sanıyorsam, bu sadece hesap yapmasını bilmediğim içindir. Fakat, acaba hesap yapmasını bilmiyen yalnız ben miyim? Siz, S toplamının T anında mutlaka elde edilmiş olacağını önceden bana bildirirken, konuşmamız biter bitmez benim yatmağa gideceğimi tahmin etmemiştiniz: benim, sonuna kadar, A'nın sadık bir inşacısı olarak kalacağımdan emindiniz; pek güvenmemeniz gereken bir kuvveti, güvenebileceğiniz bir kuvvet yerine aldınız ve dolayısıyle siz de yanlış hesap yaptınız. Fakat, sizin en küçük bir hatâ bile yapmıyarak her şeyi önceden görmüş olduğunuzu kabul edelim. Bu takdirde, hesaplarınız şu şekilde olacaktı: S toplamının T anında bir araya geleceğini söylemiştiniz. Bu gerekli şartlar toplamı içinde benim kaçaklığım bir *menfî kemiyet* olarak; özleyiş ve ideallerinin, objektif zaruretin sübjektif ifadesi olduğuna kesinlikle inanan yiğit insanlar üzerinde bu kesin inanışın yaptığı teşvik edici tesir ise bir *müspet kemiyet* olarak görünmektedir. Bu

halde, *S* toplamı, sizce tespit edilen anda bilfiil bir araya gelmiş olacak ve *A* fenomeni meydana gelecektir. Bu açıkça görülüyor. Peki, öyleyse *A* fenomeninin önlenmesi imkânsız olduğu fikri beni niçin şaşırttı? Niçin bu fikrin beni hareketsizliğe mahkûm ettiği zannına kapıldım? Niçin bu fikirden mülhem muhakemelerimde en iptidaî aritmetik kaidelerini unuttum? Hiç şüphesiz, çünkü almış olduğum terbiye icabı olarak, bende önceden gayet kuvvetli bir hareketsiz kalma temayülü bulunuyordu ve konuşmamız bardağı taşıran damla vazifesini görmüştü. Hepsi bu kadar. *Zaruret şuuru benim moral gevşekliğime ve kabiliyetsizliğime kendini açığa vurma fırsatı sağlamaktan başka bir şey yapmamıştır.* Zaruret şuuru, moral gevşekliğimin ve kabiliyetsizliğimin *sebebi* değildir. Bunun sebebi, almış olduğum terbiyededir. Şu halde... şu halde, aritmetik son derece faydalı ve değerli bir ilim; filozof beylerin bile, bilhassa bunların bile kaidelerini unutmamaları gereken bir ilimdir.

Fakat, bir fenomenin zarurîliği hakkındaki şuur acaba bu fenomeni *kötü bir gözle gören* ve ona *karşı olan* bir insan üzerinde nasıl bir tesir yapar? Burada işler biraz karışıyor. Pek mümkündür ki, bu insanın direnme enerjisi bu yüzden *zayıflamış* olsun. Fakat, söz konusu fenomene muhalif olan kimseler onun önlenmesine imkân bulunmadığı inancına ne vakit varırlar? Fenomenin meydana gelmesini kolaylaştıran şartlar iyice çoğaldığı ve kuvvetlendiği vakit. Bu insanların, söz konusu fenomenin önlenmesi imkânsızlığı hakkında edindikleri şuur ve enerjilerindeki çözülme, fenomenin meydana gelmesini kolaylaştıran şartların kuvvetinin bir tezahüründen başka bir şey değildir. Ve bu çeşit tezahürler de fenomenin meydana gelmesini kolaylaştıran şartlar sırasına dahildir.

Fakat, direnme enerjisi, fenomenin bütün muhaliflerinde birden azalmıyacak; onun önlenmesi imkânsızlığı

hakkında şuur sahibi olmaları, bu muhaliflerin bazısında ancak direnme enerjisini artırmağa yarıyacaktır. O zaman, bu enerji *ümitsizlik* enerjisi olacaktır. Genel olarak tarih ve özellikle Rus tarihi bu hususta birçok öğretici misaller verir. Okuyucunun, bu misalleri yardımımıza lüzum olmaksızın hatırlıyacağını umuyoruz.

Burada, bay Kareyev sözümüzü kesiyor: kendisi, hürriyet ve zaruret hakkındaki fikirlerimizi, hiç şüphesiz, paylaşmadığı; ve kuvvetli insanların "aşırılık" larına duyduğumuz sempatiyi tasvip etmediği halde, ferdin büyük bir sosyal kuvvet olabileceği fikrini dergimizde (1) hoş karşılamaktadır. Saygı değer profesör sevinçli sevinçli haykırıyor: "Ben bunu her zaman söylemişimdir!" Doğru. Bay Kareyev ve bütün sübjektivistler daima ferde tarihte çok önemli bir rol vermişlerdir. Bu onlara bir vakitler, bütün topluluğun yararına asil bir işe atılmağa heves eden, bunun için de tabiî olarak şahsî insiyatifi baş tacı etmeğe hazır olan ilerici gençliğin sempatisini kazandırıyordu. Fakat, aslında, sübjektivistler ne ferdin tarihteki rolü problemini çözmeğe, ne de hattâ bu problemi doğru bir şekilde koymağa hiçbir zaman muvaffak olamamışlardır. Sübjektivistler, cemiyetin tarihî gelişme *kanunlarının* tesirine (influence) karşı "kritik düşünceli fertler" in aksiyonunu öne sürüyor ve bu suretle âdeta yeni bir çeşit faktörler teorisi yaratıyorlardı. Kritik düşünceli fertler bu tarihî hareketin *faktörlerinden biri;* hareketin öz kanunları ise bir *diğeri* idi. Bundan çift taraflı öyle bir saçmalık çıkıyordu ki, ancak faal (actifs) "fertler" in dikkati günlük pratik meseleler üzerinde toplanmış olarak kaldığı ve bunlar bu yüzden felsefeyle meşgul olmadıkları müddetçe bu saçmalıkla iktifa edilebilirdi. Lâkin, 1880-1890

(1) *İlmî dergi* kastediliyor. Bu yazı 1898 yılında *A. Kirsanov* takma adıyle bu dergide yayımlanmıştır. (N. R.)

yıllarının durgunluğu, düşünecek güçte olanlara, hiç de istemedikleri halde, felsefe üzerinde düşünecek boş vakti sağlandığından beri, sübjektivist doktrin her tarafından sökülüp dağılmağa ve Akakiy Akakiyeviç'in (1) meşhur kaputu gibi lime lime dökülmeğe başladı. Artık hiçbir yama kâretmiyordu; ve düşünen insanlar birbiri ardınca, mutlak dayanıksızlığı (inconsistance) iyice meydana çıkmış bir doktrin olarak gördükleri sübjektivizmden yüz çevirdiler. Fakat, bu türlü hallerde daima olduğu gibi, bu teoriye karşı reaksiyon onun muarızlarından bazılarını aksi yönde mübalâğaya sevketti. Tarihte "fert" e mümkün olduğu kadar büyük bir rol vermek isteyen bazı sübjektivistler, tarihî hareketin muayyen bazı kanunlara göre cereyan ettiğini inkâr ettikleri halde, bunların en yeni muarızlarından birtakımı, tarihî hareketin bazı kanunlara uyduğunu daha iyi belirtmek arzusu ile, *tarihi yapanın insanlar olduğunu ve dolayısıyle fertlerin faaliyetinin tarihte zarurî olarak bir rol oynadığını* unutmağa hazır görünüyorlardı. Bunlar, ferdi bir *quantité négligeable* (2) gibi telâkki ediyorlardı. Teorik bakımdan, böyle bir mübalâğa, en gayretkeş sübjektivistlerin varmış oldukları mübalâğa kadar kabulü imkânsız bir şeydir. *Tez*'in *antitez*'e feda edilmesi ne kadar yanlışsa, *antitez*'in de *tez* uğruna unutulması o kadar yanlıştır. Doğru olan görüş noktasını ancak bunlardan herbirinin taşıdığı hakikat payını *sentez*'de birleştirmeyi başardığımız zaman buluruz (3).

---

(1) ***Akakiy Akakiyeviç.*** — ***Gogol***'ün ***Kaput*** adlı hikâyesinin kahramanı. (N. R.)

(2) Aslında fransızca olarak. (Fransızcaya çevirenin notu.) ***Hesaba katılmıyabilecek kadar küçük kemiyet.*** (Türkçeye çevirenin notu.)

(3) Bu sentezin araştırılması işinde, daha önce kendisinden bahsetmiş olduğumuz bay Kareyev bize tekaddüm etmiştir. Ancak ne yazık ki, bay Kareyev insanın bir beden, bir de ruhtan ibaret olduğu hakikatinden öteye gidebilmiş değildir.

IV

Uzun zamandan beri bu mesele zihnimizi kurcalıyordu ve uzun zamandan beri okuyucuyu bizimle birlikte bu meseleyi incelemeğe çağırmak istiyorduk. Fakat bazı kaygılar bizi bundan alakoyuyordu: okuyucularımızın bu meseleyi belki daha önce kendi başlarına çözmüş olduklarını ve teklifimizin geç kalmış olacağını düşünüyorduk. Bugün artık bu kaygılarımız kalmadı. Alman tarihçileri sayesinde bunlardan kurtulduk. Çok ciddî söylüyoruz. Çünkü, bu son zamanlarda Alman tarihçileri arasında tarihte büyük insanların rolü hakkında şiddetli münakaşalar patlak verdi. Bunlardan bazıları, büyük adamların politik faaliyetinde tarihî hareketin belli başlı ve neredeyse biricik saikini görmeğe meylederken; diğer bazıları da, bunun dar bir anlayış olduğunu ve tarih ilminin yalnız büyük adamların faaliyetini, yalnız siyasî tarihi değil, fakat tarihî yaşayışın tümünü *(das Ganze des geschichtlichen Lebens)* göz önünde bulundurmak zorunda olduğunu söylüyorlardı. N. Nikolayev tarafından Rusçaya çevrilen *Alman milletinin tarihi*'nin yazarı Karl Lamprecht (1) bu tandansın temsilcilerinden biridir. Muarızları, Lamprecht'i *"kollektivistlik"* ve materyalistlik ile itham ettiler: hattâ, onu, münakaşanın sonunda bizzat kendisinin kullandığı tâbirle — *horrible dictu!* (2) — "Allahsız sosyal demokratlar" la aynı sıraya koydular. Fikirlerini öğrenince, bu zavallı bilgine karşı savrulan ithamların hiçbir aslı esası olmadığını anladık. Aynı zamanda şu kanaate vardık ki, günümüzün Alman tarihçileri, tarihte ferdin rolü problemini çözecek güçte değildirler. Böylece, bazı Rus okuyucuların da

(1) *Lamprecht Karl* (1856-1915). — Monümantal bir *Almanya Tarihi* yazmış olan bir burjuva Alman tarihçisi. (N. R.)

(2) Söylenmesi bile korkunç. (Türkçeye çevirenin notu.)

bu problemi çömemiş oldukları ve bugün bile bu konuda gerek teorik, gerekse pratik bakımdan hiç de faydasız sayılmıyacak bazı şeyler söylenebileceğini haklı olarak düşünebileceğimiz inanci bizde uyandı.

Lamprecht, bazı ünlü devlet adamlarının kendi aksiyonları hakkında — bunları, içinde cereyan ettikleri tarihî ortama göre mütalâa ederek — ileri sürdükleri fikirlerden ibaret bir koleksiyon (kendi deyişiyle, *eine artige Sammlung)* toplamış; ama polemiğinde *Bismarck*'ın bazı nutuklarıyle sözlerinin tanıklığına başvurmakla yetiniyor. Lamprecht, demir şansölyenin 16 nisan 1869 tarihinde Kuzey Almanya Reichstag'ında söylediği şu sözleri zikrediyor:

Baylar, biz ne geçmişin tarihini bilmemezlikten gelebilir, ne de geleceği yapabiliriz. Bazı kimseleri, zamanın akışını hızlandırabilecekleri zanniyle saatlerini ileri almağa sevkeden hatâya karşı sizleri ikaz etmek isterim. Beni desteklemiş olan hâdiseler üzerindeki tesirim daima fazlasıyle mübalâğa edilmiştir. Buna rağmen, benden tarihi *yapmamı* istemek hiç kimsenin aklından geçemez. Böyle bir şey, birlikte bütün cihana karşı koyabilecek kadar güçlü olmamıza rağmen, sizin yardımınızla dahi benim için tamamen imkânsızdır. Biz tarihi yapamayız: onun kendi kendine olmasını beklemek zorundayız. Meyvaları lâmba ışığı altına koyarak daha çabuk olgunlaştırmak elimizde değildir; onları daha hamken devşirdiğimiz takdirde ise, gelişmelerini engellemekten, onları bozmaktan başka bir şey yapmış olmayız.

Lamprecht, Joly'den naklen de Bismarck'ın bazı fikirlerini zikrediyor. Bismarck'ın, Fransız - Prusya savaşı sırasında tekrar tekrar ifade ettiği bu fikirler anlamca yine şundan ibarettir:

Biz, büyük siyasî hâdiseleri yapamayız; eşyanın tabiî akışını göz önünde bulundurmamız ve olgunlaşmış olanı elde etmeğe çalışmakla yetinmemiz lâzımdır.

Lamprecht'e göre, bu derin bir hakikat, tam (intégrale) hakikattir. Ona göre, bugün bir tarihçi, eğer hâdi-

selerin künhüne nüfuz edebiliyor, ufkunu çok kısa bir zaman parçası içine hapsetmekle kalmıyorsa, bundan başka türlü düşünemez. Bismarck, Almanyayı tabiî ekonomi safhasına geri götürebilir miydi? Hayır. Kudretinin zirvesinde bulunduğu zaman bile böyle bir şey onun için imkânsızdı. Genel tarihî şartlar en kuvvetli fertlerden de daha kuvvetlidir. Bir büyük adam için, kendi devrinin karakteri *"ampirik olarak verilmiş [bir] zaruret"* tir.

İşte, kendi [tarih] anlayışını *cihanşümul* olarak vasıflandıran Lamprecht böyle düşünüyor. Bu anlayışın zayıf tarafı kolayca görülebilir. Bismarck'ın, Lamprecht tarafından zikredilen fikirleri psikolojik doküman olarak çok enteresandır. Sabık Alman şansölyesinin aksiyonu için hiçbir sempati duymıyabiliriz, fakat bu aksiyonun önemsiz (insignifiante) olduğunu söyliyemiyeceğimiz gibi, Bismarck'ın, "kietizm" i ile sivrilen bir kimse olduğunu da iddia edemeyiz. Lassale, aşağıdaki sözü söylerken Bismarck'ı düşünüyordu:

> Gericiliğin hizmetkârları güzel konuşan kimseler değiller ama, keşke ilericiliğin de fazlasıyle böyle hizmetkârları bulunsaydı.

İşte, bazı zamanlarda hakikaten demir gibi bir enerji göstermiş olan bu adam, hiç şüphesiz kendisini tarihî tekâmülün basit bir âleti sayıyor ve eşyanın tabiî akışı karşısında tamamen güçsüz olduğunu söylüyordu. Buradan da bir kere daha görüldüğü gibi, insan hem olayları (faits) zaruret ışığı altında görebilir, hem de aynı zamanda gayet enerjik bir aksiyon adamı olabilir. Fakat, Bismarck'ın fikirleri yalnız bu bakımdan ilgi çekici; yoksa onun fikirlerinde: tarihte ferdin rolü nedir? sorusuna bir cevap bulmağa imkân yoktur. Bismarck'a göre hâdiseler kendi kendilerine olurlar ve biz ancak onlar neyi hazırlamışlarsa onu elde edebiliriz. Fakat, bu maksatla yapılan fiillerden (actes) herbirisi de yine bir tarihî hâdise teşkil

eder: öyleyse, bu türlü hâdiselerin kendi kendilerine olan hâdiselerden farkı nedir? Gerçekte, her tarihî veya az çok böyle olan hâdise, bazı kimselere daha önceki gelişmenin artık olgunlaşmış olan meyvalarını "elde ettirirken", aynı zamanda geleceğin meyvalarını hazırlıyan hâdiseler zincirinin de bir halkasını teşkil eder. Bu fiiller eşyanın tabiî akışıyle nasıl zıtlaştırılabilir? Bismarck, besbelli, tarihte bir rol oynıyan fertlerin veya grupların (groupe d'individus) hiçbir zaman mutlak kudret sahibi olmadıklarını ve olamıyacaklarını söylemek istemiştir. Bunun böyle olduğuna şüphe yok, tabiî. Neyse, biz, tarihte bir rol oynıyan fertlerin veya grupların kuvvetinin — ki her şeye kadir bir kuvvet olmadığı muhakkaktır — neye bağlı olduğunu, hangi hal ve şartlar içinde arttığını veya eksildiğini öğrenmek istiyorduk. Bu soruyu ne Bismarck, ne de onun sözlerini zikreden "cihanşümul" tarih anlayışının bilgin müdafaacısı cevaplandırıyor.

Gerçi, Lamprecht'de ispat gücü daha fazla olan (plus probantes) iktibaslara da rastlamak mümkündür (1). Lamprecht, meselâ, günümüzün en ünlü Fransız tarihçilerinden biri olan Monod'un aşağıdaki sözlerini alıyor:

> Tarihte, beşerî tekâmülün hakikaten ilgi çekici ve devamlı kısmı — oldukça kesin bir şekilde tahlil edilip belli bir ölçüde kanunlara indirilebilen kısmı — olan müesseselerin, ekonomik ve sosyal şartların büyük ve ağır hareketi üzerinde durulacak yerde, bilhassa insan faaliyetinin parlak, şâşaalı ve geçici tezahürlerine, büyük hâdiselere veya büyük adamlara önem verilmesi bir alışkanlık haline gelmiştir.
>
> Hakikaten önemli olan hâdiseler ve şahsiyetler bilhassa bu tekâmülün muhtelif anlarını gösteren işaretler ve semboller gibidir. Fakat, deniz yüzünde yükselerek bir an için ışığın bütün ateşli

(1) Lamprecht'in tarih felsefesi hakkındaki diğer yazılarını bir yana bırakarak burada sadece onun *"Der Ausgang des Geschichtswissenschaftlichen Kampfes"* (*Die Zukunft*, 1897, No. 44) adlı yazısını göz önünde tutuyoruz.

renklerine büründükten sonra varlığından hiçbir şey bırakmadan sahilde parçalanıp giden dalgalar derin ve devamlı med ve cezir hareketine nispetle ne ise, tarihî denilen olaylardan çoğu da hakikî tarihe nispetle odur.

Lamprecht, burada herbir kelimenin altına imzasını koymağa hazır olduğunu söylüyor. Bilindiği gibi, Alman bilginleri Fransızlarla mutabık olduklarını açıkça söylemekten hoşlanmazlar; tıpkı Fransızların Almanlarla mutabık olduklarını açıkça söylemekten hoşlanmamaları gibi... Bunun için, Belçikalı tarihçi Pirenne, Monod'la Lamprecht'in fikirleri arasındaki bu uygunluğu *Revue historique*'de memnuniyetle belirtiyor.

Bir Fransız bilgini ile bir Alman bilgini arasındaki bu beraberlik mânidardır. Bu beraberlik, görünüşe göre, yeni tarihî yönelişin geleceğe namzet olduğunu ispat ediyor.

V

Bize gelince, biz Pirenne'in beslediği ümitleri paylaşmıyoruz. Gelecek, bulanık ve karışık anlayışlara ait olamaz. Monod'un ve bilhassa Lamprecht'in anlayışları ise işte böyle bulanık ve karışık anlayışlardandır. Tarihin konusunun, sosyal müesseseleri ve ekonomik şartları incelemek olduğunu söyleyen tandansın tasvip edilmemesi elbette imkânsızdır. Tarih ilmi, ancak, bu tandans ona kesin olarak kök saldığı zaman büyük ilerlemeler kaydedecektir. Fakat, evvelâ,Pirenne bu yönelişin yeni olduğunu düşünürken yanılıyor. Tarihî ilimlerde bu yöneliş 1820 yılına doğru meydana çıkmıştır: Guizot, Mignet, Augustin Thierry ve daha sonra Tocqueville ve başkaları bu yönelişin parlak ve konsekan temsilcileri idiler. Monod'la Lamprecht'in fikirleri, epeyce eski olmakla beraber pek dikkate değer bir orijinalin soluk kopyasından başka bir şey değildir. Sonra, Guizot, Mignet ve diğer Fransız tarih-

çilerinin fikirleri kendi zamanları için ne kadar derin olursa olsun, birçok noktaları karanlıkta bırakıyordu. Bu fikirler, tarihte ferdin rolü problemine açık ve tam bir hal tarzı sunmaz. Halbuki, tarihî ilimler — eğer kendi ilimlerinin konusu hakkında çok dar bir anlayıştan kurtulmak tarihçilerin nasibinde varsa — bu problemi mutlaka çözmek zorundadırlar. Gelecek, bilhassa, bu problemi en iyi şekilde çözen ekole ait olacaktır.

Guizot, Mignet ve aynı temayüldeki başka tarihçilerin görüşleri XVIII inci yüzyılın tarih hakkındaki fikirlerine karşı bir reaksiyondu; bu fikirlerin *antitezi* idi. XVIII inci yüzyılda tarih felsefesiyle uğraşanlar, her şeyi *fertlerin şuurlu faaliyetine* irca ediyorlardı. Gerçi, o zaman da bu kaidenin istisnaları vardı: meselâ, bir *Vico*'nun (1), bir Montesquieu'nün veya bir Herder'in ufku çok daha genişti. Fakat, biz istisnalardan bahsetmiyoruz. XVIII inci yüzyıl düşünürleri, büyük çoğunlukları itibariyle, tarihi bu söylediğimiz şekilde anlıyorlardı. Meselâ, rahip Mably'nin tarihî eserlerini bugün bu bakımdan okumak enteresan olur. Mably'ye göre, Giritlilerin sosyal ve politik hayatları ile örf ve âdetlerini Minos yaratmış; Likurgos da İspartalılar için aynı hizmeti görmüştür. İspartalıların, serve-

(1) V i c o — XVIII inci yüzyılın ilk yarısında yaşamış İtalyan filozofu ve tarihçisi; M o n t e s q u i e u — aynı devirde yaşamış Fransız sosyologu; H e r d e r — XVIII inci yüzyılın ikinci yarısında yaşamış Alman filozofu ve tarihçisi. Her üçü de eserlerinde tarihî tekâmülün bazı kanunlara uyduğunu ispat etmeğe; tarihî hâdiselerin akışının kıral, devlet adamı veya idarecilerin irade veya niyetlerine bağlı olmadığını göstermeğe çalışmışlardır. Vico, bu kanunların Tanrı tarafından tayin edilmiş olan tarihin ezelî devridaim hareketi (cycle) içinde birbiri ardınca gelen devletlerin sırayla yükselip yıkılışlarında kendini gösterdiğine inanmıştı. Montesquieu ile Herder ise bahis konusu kanunların, tabiî faktörlerin — bilhassa iklim ve coğrafî çevre — cemiyet üzerindeki tesiriyle izah olunabileceğini ispata çalışmışlardır. (N. R.)

tin her türlüsünü "hakir" görmeleri, "âdeta, vatandaş gönüllerinin en derin köşesine kadar inerek orada servet aşkının tohumunu boğan (1)" Likurgos sayesinde olmuştur. Ve eğer İspartalılar, daha sonra, hikmetli Likurgos'un kendilerine çizmiş olduğu yoldan ayrıldılarsa, kabahat onları "başka devrin, başka şartların onlardan yeni bir deha ve yeni bir politika istediğine (2)" inandıran Lisandros'undur. Bu zihniyetle yapılan etüdlerin ilimle hemen hemen hiçbir ilgisi yoktu. Bu etüdler, tıpkı kürsü vaazları gibi, sırf onlardan çıkacak ahlâk "dersleri" göz önünde tutularak kaleme alınıyordu. İşte, Restorasyon devri Fransız tarihçileri bu gibi anlayışlara karşı seslerini yükseltmişlerdi. XVIII inci yüzyılın sonunda yer alan büyük hâdiselerden sonra, tarihin; üstün vasıflı, iyiliksever ve aydın düşünceli şahsiyetlerin, cahil fakat itaatli bir çokluğa kendi isteklerine göre bazı duygu ve fikirleri aşılayan kişilerin eseri olduğuna inanmak tamamen imkânsızlaşmıştı. Üstelik, bu tarih felsefesi burjuva nazariyecilerin avamcıl (plébéien) gururunu incitiyordu. Daha XVIII inci yüzyıl başında, burjuva dramı ortaya çıktığı zaman belirmiş olan duygular burada da kendisini gösteriyordu. Thierry, eski tarih ekolüne karşı mücadelesinde, Beaumarchais ve diğerlerinin eski estetiğe karşı ileri sürdükleri delilleri yeniden ele alıyordu (3). Nihayet, Fransanın geçirmiş olduğu fırtınalar, tarihî hâdiselerin akışının yalnızca insanların şuurlu aksiyonu tarafından tayin edilmekten uzak olduğunu gayet açık bir şekilde göstermişti. Sırf bu durum bile, tarihî hâdiselerin tıpkı tabiat kuvvetleri gibi kör bir şe-

(1) Bkz. Rahip Mably'nin *Toplu Eserleri*. Londra, 1789, dördüncü cilt, s. 3, 14-22, 34 ve 192.

(2) Bk. *Ayn. es.* s. 109.

(3) Thierry'nin birinci *Lettre sur l'histoire de France*'ını *(Toplu eserleri,* c. III., Paris, 1859) Beaumarchais'nin *Essais sur le genre dramatique sérieux*'sü ile karşılaştırınız.

kilde, fakat değişmez kanunlara göre hükmünü yürüten alttan (latente) bir zaruretle cereyan ettiğini düşündürecek mahiyette idi. Tarihi, bazı kanunlara tâbi bir prosesüs olarak gören yeni tarih anlayışlarını en konsekan bir tarzda — ve bilhassa Fransız ihtilâline ayrılmış eserlerde — geliştirenlerin Restorasyon devri Fransız tarihçileri olması, — bildiğimize göre, henüz hiçbir kimse tarafından belirtilmemiş olmasına rağmen — son derece dikkate değer bir husustur. Mignet ve Thiers'in eserleri işte bu türlü eserlerdendir. Chateaubriand yeni tarih ekolünü *kaderci (fataliste)* olarak adlandırıyor ve bu ekolün tarih araştırıcılarının karşısına koyduğu vazifeyi şu şekilde formülleştiriyordu:

Bu sistemde, tarihçinin en büyük gaddarlıkları hiç öfke duymaksızın anlatıp en yüksek faziletlerden sevgisizce bahsetmesi; ve sanki cemiyet her şeyin mutlaka gerektiği şekilde vuku bulmasını icap ettiren karşı konulması imkânsız birtakım kanunlara tâbi imiş gibi, buna soğuk bir nazarla bakması lâzımdır (1).

Bu yanlıştır, tabiî. Yeni ekol, tarihçiden hiç de hissiz kalmasını istemiyordu. Hattâ, Augustin Thierry, politik ihtirasların araştırıcının düşüncesini kamçılıyarak hakikatin keşfinde ona kuvvetle yardım edebileceğini açıkça söylüyordu (2). Ve, Guizot, Thiers veya Mignet'nin tarihî eserlerini şöyle bir gözden geçirmek, kılıç veya kilise aristokrasisine karşı mücadele eden burjuvazinin — tıpkı doğmakta olan proletaryanın dileklerini boğmak için gayret sarfedişinde olduğu gibi — bu müelliflerde ne kadar kuvvetli bir sempati uyandırdığını görmeğe yeter. Fakat muhakkak olan şu ki, yeni ekol 1820-1830 yıllarına doğru,

(1) Chateaubriand'ın *Toplu Eserleri*. Paris, 1836, c. I., s. 240. Okuyucuya bir sonraki sahifeyi de dikkatle okumasını tavsiye ederiz; insan bunu bay Mihaylovski'nin kaleminden çıkmış sanır.

(2) Bkz. *Récits des temps mérovingiens*'den sonra gelen *Considérations sur l'histoire de France*. Paris, 1840, s. 72.

yani aristokrasinin, eski imtiyazlarından bazılarının ihyasına hâlâ çabalar olmasına rağmen, *artık* burjuvazi tarafından mağlûp edilmiş bulunduğu bir devirde ortaya çıkmıştır. Sınıflarının zaferi hakkında taşıdıkları şuur ve bu zaferden duydukları gurur yeni ekol tarihçilerinin bütün muhakemelerinde kendisini belli eder. Ve, şövalye vari his inceliği hiçbir zaman burjuvazinin ayırt edici vasfını teşkil etmiş olmadığından, burjuva bilginlerinin muhakemelerinde bazen mağlûplar hakkında sert hükümler bulunuyordu. Guizot, bir polemik broşüründe: "Kuvvetli zayıfı yutar, bu haktır" der. Guizot, işçi sınıfına karşı da daha yumuşak değildir. İşte, Chateaubriand'ı hatâya düşüren şey, bazen soğuk bir hissizlik görünüşü alan bu sertlikti. Nihayet, yeni ekolün tarihin kanunlar tarafından idare edildiği görüşünü sağlam bir şekilde tespit etmeğe çalışırken büyük tarihî şahsiyetlerle pek az meşgul olması, onu gözlere kaderci olarak gösteriyordu (1). Buysa, XVIII inci yüzyılın tarih hakkındaki fikirleriyle yetişmiş kimselerin kolay kolay kabul edebilecekleri bir şey değildi. Her yandan tenkitler yağıyordu. Böylece açılan münakaşa, yukarıda gördüğümüz gibi, hâlâ devam etmektedir.

Thiers'in *Fransız ihtilâli tarihi*'nin V inci ve VI ncı ciltleri çıktıktan sonra, Sainte-Beuve 1826 yılı ocak ayında *Globe*'da şunları yazıyordu:

---

(1) Sainte-Beuve, Mignet'nin *Fransız ihtilâli tarihi*'nin üçüncü baskısı için yazdığı bir yazıda, tarihçinin fertler karşısındaki tutumunu şu şekilde karakterize etmiştir: "Anlatacağı halk heyecanlarının yaygınlığını ve derinliğini görüp, kitleler ayaklandığı zaman en yüce dehaların, en değerli faziletlerin düştüğü güçsüzlük ve hiçlik uçurumunun manzarasıyle karşılaşınca, tarihçimiz fertlere karşı merhamet duygusuna kapıldı, yalnız başına ele alındıklarında onlarda zaaftan başka bir şey görmedi ve fertlerin ancak çoklukla birleştikleri zaman tesirli bir aksiyonları olabileceğini kabul etti."

Gerçekten de, insanoğlu, müstait olduğu anî determinasyonlar dolayısıyle, içinde yer aldığı hâdiselere her an umulmadık, değişken bir yeni kuvvet katabilir. Öyle bir kuvvet ki, birçok hallerde hâdisatın cereyanını önemli surette değiştirdiği gibi, mûtat oynaklığı (mobilité) onun tam olarak ölçülmesine de imkân vermez.

Sainte-Beuve'e göre, insan iradesinin bu "anî determinasyonlar" ının da sebepleri bulunmadığı zannedilmemelidir. Hayır, safdilce bir zan olurdu bu. Sainte-Beuve, cemiyet hayatında az çok önemli bir rol oynıyan bir insanın entelektüel ve moral özelliklerinin — kabiliyetleri, bilgisi, kararlılığı veya kararsızlığı, cesurluğu veya korkaklığı, vs. vs. — hâdiselerin gidişi ve neticelenişi üzerinde hissedilir bir tesir yapmaktan geri kalmıyacağını söylemek istiyordu sadece. Halbuki, bu özellikler sırf bir kavmin genel gelişme kanunlarıyle izah edilemez; bunlar, daima ve büyük ölçüde, özel hayatın tesadüfleri (accidents) diyebileceğimiz şeylerin tesiriyle meydana gelir. Kendi başına oldukça açık görünen bu fikri muşahhaslaştırmak (illustrer) için birkaç misal verelim.

Avusturya veraset savaşı sırasında Fransız orduları parlak zaferler kazanmıştı ve Fransa hiç şüphesiz Avusturyanın şimdiki Belçikanın oldukça büyük bir kısmını kendisine bırakmasını sağlıyabilecekti. Fakat, XV inci Louis böyle bir istekte bulunmadı; buna sebep olarak, tüccarca değil, kıralca savaştığını söylüyordu. Bu yüzden, Aix-la-Chapelle barışı Fransaya hiçbir şey kazandırmadı. Halbuki, XV inci Louis'nin karakteri başka türlü olsaydı belki Fransanın toprakları genişlemiş olacak, bu da onun ekonomik ve politik gelişme seyrini ihtimal biraz değiştirecekti.

Bilindiği gibi, Yedi Yıl Savaşı'nda Fransa Avusturyanın müttefiki idi. İddia edildiğine göre, mağrur Marie-Thérèse'in, yolladığı bir mektupta "kuzinim" yahut "çok aziz dostum" diye kendisine hitap etmesinden pek fazla koltukları kabaran madam de Pompadour'un bu ittifakın

kurulmasında büyük hizmeti olmuştu. Şu halde denilebilir ki, şayet XV inci Louis ahlâkça daha mazbut olsaydı, yahut gözdelerinin tesirinde daha az kalsaydı, madam de Pompadour hâdiselerin gidişi üzerinde böyle bir tesir yapamıyacak, yapamayınca da bunlar başka bir seyir alacaktı.

Devam edelim: Yedi Yıl Savaşı Fransa için felâketli oldu: Fransız generalleri bu savaşta yüz kızartıcı mağlûbiyetlere uğradılar. Bunların davranışları pek garipti. Richelieu dükü işi çapulculuğa vuruyor, Soubise ile Broglie durmadan birbirlerine zorluk çıkarıyorlardı. Meselâ, Broglie, Willinghausen yakınlarında düşmana saldırdığı zaman, Soubise evvelce kararlaştırılmış olduğu ve yapması gerektiği halde, yardıma koşmadı ve Broglie geri çekilmek zorunda kaldı. Halbuki, madam de Pompadour kabiliyetsiz Soubise'i himaye ediyordu. Burada da denilebilir ki, şayet XV inci Louis bu kadar keyfine düşkün olmasaydı, yahut onun gözdesi politikaya karışmasaydı hâdiseler Fransa için bu kerte kötü bir seyir takip etmezdi.

Fransız tarihçileri, Fransa kıta üzerinde harp edecek yerde, İngiltereye karşı kolonilerini korumak için bütün gayretini denizde toplaması gerekirdi, derler. Eğer Fransa böyle yapmadıysa kabahat — yine ve daima — "çok aziz dostu" Marie-Thérèse'i hoşnut etmek isteyen madam de Pompadour'dadır. Yedi Yıl Savaşı Fransanın en iyi kolonilerini kaybetmesine sebep oldu ve bu hal hiç şüphesiz bu ülkenin iktisadî münasebetlerinin gelişmesi üzerine kuvvetle tesir etti. Şu halde, burada bir kadının boş gururu ekonomik gelişmeye tesir eden bir "faktör" olarak görünüyor.

Başka misaller lâzım mı? Bunların belki de en ilgi çekicisi olmak üzere, bir misal daha vereceğiz. Yine Yedi Yıl Savaşı sırasında, 1761 yılı ağustosunda, Avusturya ordusu Silezyada Rus ordusu ile irtibat kurarak Striegau yakınlarında Friedrich'i kuşattı. Prusya kıralının durumu ümitsiz-

di. Fakat, müttefikler hücum etmekte gecikiyorlardı. Hattâ, general Buturlin (1), düşman karşısında yirmi gün hareketsiz kaldıktan sonra, kıtalarından ancak bir kısmını Avusturyalı general Laudon'u desteklemek üzere bırakarak Silezyadan ayrıldı. Laudon, Friedrich'in karargâh kurmuş olduğu yerin yakınlarındaki Schweidnitz şehrini aldıysa da bu pek önemli bir başarı olmadı. Ya eğer Buturlin daha kararlı bir kimse olsaydı? Ya müttefikler, karargâhında tahkimat yapacak zaman bırakmadan Friedrich'e hücum etselerdi? Belki de onu ezip galiplerin bütün isteklerine boyun eğmek zorunda bırakacaklardı. Hem de bu olup bitenler, beklenmedik bir yeni olayın — imparatoriçe Elizabeth'in ölümü — durumu birdenbire ve esaslı bir şekilde Friedrich'in lehine çevirmesinden hemen birkaç ay önce cereyan ediyordu. Öyleyse soralım: şayet Buturlin daha kararlı bir tutum gösterseydi yahut onun yerinde bir Suvorov (2) bulunsaydı acaba ne olurdu?

Sainte-Beuve, "fatalist" ("kaderci") tarihçilerin fikirlerini tahlil ederken, üzerinde dikkatle durulmağa değer bir başka düşünce daha ileri sürüyor. Mignet'nin *Fransız ihtilâli tarihi* hakkında evvelce zikrettiğimiz yazısında Sainte-Beuve, Fransız ihtilâlinin gidiş ve neticelenişinin sadece onu doğuran genel sebepler ve bizzat onun doğurduğu ihtiraslar tarafından değil, tarihçinin dikkatinden kaçan ve hattâ tam mânasıyle sosyal mahiyette bile olmıyan daha bir sürü küçük olaylar (faits) tarafından da şartlandırılmış olduğunu ispat etmiye çalışıyordu. Şöyle yazıyordu:

---

(1) *Buturlin A.* (1694-1767). — Yedi Yıl Savaşında (1756-1763) Rus ordusuna kumanda etmiş olan general - feldmareşal. (N. R.)

(2) *Suvorov A.* (1730-1800). — Ünlü bir Rus generali. (N. R.)

Bu (genel) sebepler ve (genel sebeplerin doğurduğu) bu ihtiraslar hükümlerini yürütürken tabiî, fizikî ve fizyolojik kuvvetler de faaliyetlerini durdurmuş değillerdi; taş düşmekte, kan [damarlarda] dolaşmakta devam ediyordu. Faraza, Mirabeau iltihaplı hummaya yakalanmasaydı, bir kiremit veya bir kan hücumu Robespierre'i öldürseydi, Bonaparte'a bir kurşun isabet etseydi hâdiselerin çehresi değişmiyecek miydi? Bunların gidişinde hiç değişiklik olmıyacak mıydı? Sonra, neticenin de aynı olacağını iddia edebilir misiniz? Bu gibi arızî olayları (accidents) yeteri kadar çoğaltmak suretiyle — ki bunu haklı olarak yapabilirim, çünkü bunlar ne İhtilâle yol açan sebeplerle, ne de İhtilâlin uyandırdığı ihtiraslarla, yani nazarı itibare alır göründüğünüz yegâne sebeplerle tezada düşmeyi gerektirmez — sizin zarurî diye takdim ettiğiniz neticenin tam zıddı bir neticeyi kolayca tasarlıyabilirim.

Sainte-Beuve bundan sonra şu ünlü sözü zikrediyor: Kleopatra'nın burnu daha kısa olsaydı dünyanın çehresi başka türlü olurdu. Ve netice olarak, Sainte-Beuve, Mignet'nin tezini destekliyen birçok deliller bulunduğunu kabul etmekle beraber, pek küçük, karanlık, anlaşılmaz [cinsten] bir sürü başka sebeplerin de meydana gelmesine yardım ettiği neticeleri sırf genel sebeplerin tesirine hamletmekle — güçlü düşüncesi herhalde içinde kanun ve nizam görmediği bir şeyin varlığını bile kabul etmek istemiyordu — onun hatâya düştüğünü bir kere daha belirtiyor.

VI

Sainte-Beuve'ün itirazları yerinde midir acaba? Bu itirazlarda bir hakikat payı var gibi görünüyor. Ama bu hakikat payı nedir? Bunu tespit etmek için, insanın anî determinasyonlarla hâdiselerin akışına, bu akışı büyük ölde değiştirebilecek bir yeni kuvvet katabileceği fikrini incelemekle işe başlıyalım. Yukarıda, bu fikri iyice aydınlattığını sandığımız birçok misaller vermiş bulunuyoruz. Bu misaller üzerinde düşünelim.

XV inci Louis devrinde Fransanın askerî gücünün durmadan azaldığı herkesçe bilinen bir şeydir. Henri Mar-

tin, Yedi Yıl Savaşı sırasında, peşlerinde daima bir fahişeler, satıcılar ve uşaklar bulutu sürükleyen ve koşum beygirlerinin sayısı binek atlarınınkinden üç misli fazla olan Fransız ordularının, Turenne'in ve Gustave-Adolphe'un ordularından çok Daryüs'ün, Serhas'ın sürülerini andırdığına işaret eder (1). Archenholz, Yedi Yıl Savaşı tarihinde, Fransız subaylarının sık sık vazifeleri başından ayrılıp civar yerlerde dans etmeğe gittiklerini, kumandanlarının emirlerini ancak bu emirler işlerine geldiği zaman yerine getirdiklerini yazar. Bu acıklı durum, zadegânın, aşağılaşmışlığına rağmen, orduda bütün üst mevkileri tutmağa devam etmesinden ve koşar adımlarla akıbetine doğru giden "eski rejim" i tümüyle saran genel düzensizlikten ileri geliyordu. Bu *genel* sebepler, yalnızca bunlar, Yedi Yıl Savaşını Fransanın aleyhine çevirmek için kâfi idi. Fakat, Soubise gibi generallerin kabiliyetsizliği, Fransız ordusunun genel sebeplerden doğan başarısızlık şanslarını muhakkak ki daha da artırıyordu. İmdi, Soubise kumandanlık mevkiinde madam de Pompadour sayesinde tutunabildiğine göre, kibirli markizin Yedi Yıl Savaşı sırasında genel sebeplerin Fransa için nahoş tesirlerini (action) önemli derecede *şiddetlendiren* "faktörler" den biri olduğunu kabul etmek lâzımdır.

Markiz de Pompadour'un kudreti, onun kendi kuvvetinde değil, onun arzularına (volontés) râmolan kıralın iktidarında idi. Fransada sosyal münasebetlerin genel gelişme seyrine bakarak, XV inci Louis'nin karakterinin mutlaka böyle olması gerektiğini söyliyebilir miyiz? Aslâ. Bu gelişme seyri aynı kalmak şartıyle, onun yerinde kadınlarla münasebetleri başka türlü olan bir kıral bulunabilirdi. Sainte-Beuve olsaydı, bazı karanlık ve anlaşılmaz

(1) *Fransa tarihi*, 4 üncü baskı, c. XV, s. 520-521. Paris, 1855-60.

fizyolojik sebeplerin tesirinin (action) bunu sağlamağa kâfi geleceğini söylerdi. Haksız da sayılmazdı. İmdi, eğer böyle ise bundan, karanlık fizyolojik sebeplerin Yedi Yıl Savaşının seyri ve sonu üzerinde müessir olmakla Fransanın gelişmesi üzerine de tesir etmiş olduğu neticesi çıkar. Yedi Yıl Savaşı Fransayı kolonilerinin çoğundan mahrum etmeseydi, onun gelişmesi başka türlü olurdu. Fakat, bu netice kanunlara göre cereyan eden bir sosyal gelişme nosyonu ile tezat halinde değil midir?

Hiçbir suretle değildir. Ele aldığımız hallerde, ferdî özelliklerin aksiyonu muhakkak olmakla beraber, bu aksiyonun *ancak mevcut sosyal şartlar* içinde meydana gelebildiği de aynı derecede muhakkaktır. Rossbach muharebesinden sonra, Fransızların Soubise'in hâmisine karşı duydukları öfkenin haddi hududu yoktu. Madam de Pompadour her gün tehdit ve hakaretlerle dolu bir sürü imzasız mektup alıyordu. Bu mektuplar onu son derece müteessir ediyor, uykularını kaçırıyordu (1). Buna rağmen, o, Soubise'i korumağa devam etti. Madam de Pompadour, 1762 yılında Soubise'e yazdığı bir mektupta onun hakkında beslediği ümitleri boşa çıkarmış olduğunu söyledikten sonra şu sözleri ekliyordu: "Bununla beraber, hiç endişelenmeyiniz: menfaatlerinizi koruyacağım ve Kıralla aranızı bulmağa çalışacağım (2)." Görüldüğü gibi, madam de Pompadour halk efkârına boyun eğmeyi reddediyordu. Niçin? İhtimal, o zamanki Fransız cemiyeti *onu buna zorlıyacak vasıtalara sahip bulunmadığı* için. Peki, niçin o zamanki Fransız cemiyeti madam de Pompadour'u kendisine boyun eğmeğe zorlıyamıyordu? Organizasyonu yüzünden zorlıyamıyordu; ve bu organizasyon da, o devirde

(1) Bkz. Madam du H a u s s e t' nin *Hatıraları*. Paris, 1824, s. 181.

(2) Markiz de Pompadour'un mektupları. Londra, 1772, c. I, s. 92.

Fransada mevcut sosyal kuvvetler arasındaki nispete bağlı idi. Şu halde, XV inci Louis'nin karakteri ile gözdelerinin kaprislerinin neden dolayı Fransanın kaderi üzerinde bu kadar acınacak bir tesir yapabilmiş olduğunu son tahlilde izah eden şey, sözü geçen kuvvetler arasındaki nispettir. Çünkü, kadınlara karşı bu zaaf kırala değil de onun ahçılarından veya seyislerinden birine has bir kusur olsaydı, hiçbir tarihî önemi olmıyacaktı. Burada kusurun kendisinin değil, fakat onunla malûl olan şahsın sosyal mevkiinin söz konusu olduğu açıktır. Okuyucu, bu muhakeme tarzının yukarıda verilen bütün misallere uygulanabileceğini takdir edecektir. Bu misallerde değiştirilmesi gereken şeylerin değiştirilmesi, meselâ Fransanın yerine Rusyanın, Soubise'in yerine Buturlin'in, vs... konulması yeter. Şu halde, daha önce söylediklerimizi tekrarlamıya lüzum yoktur.

Demek oluyor ki, fertler karakterlerinin özellikleri sayesinde cemiyetin kaderi üzerinde tesirli olabilirler. Hattâ, fertlerin bu tesiri gayet kuvvetli de olabilir, ama böyle bir tesirin gerek imkânı, gerekse yaygınlığı cemiyetin organizasyonu tarafından, sosyal kuvvetlerin nispeti tarafından tayin edilir. Ferdin karakteri ancak sosyal münasebetler ona müsaade ettiği anda ve ölçüde sosyal gelişmenin bir "faktör" ü olur.

Belki, bir ferdin tesirinin aynı zamanda onun kabiliyetlerine (talents) de bağlı olduğu bize hatırlatılmak istenecektir. Kabul! Fakat, fert kabiliyetlerini ancak cemiyet içinde elverişli bir mevki işgal ettiği zaman ortaya koyabilir. Nasıl oluyor da Fransanın kaderi, kendisini kamunun hayrına vermeğe ne kabiliyeti (capacité), ne de arzusu olan bir insanın ellerinde bulunabiliyordu? Çünkü, Fransanın organizasyonu öyleydi. Kabiliyetli (doués) olsun, kabiliyetsiz (incapables) olsun bazı şahıslara düşebilecek olan sosyal rolü ve dolayısıyle sosyal önemi her belli anda tayin eden, sosyal organizasyondur.

Fakat, ferdin rolü cemiyetin organizasyonu tarafından tayin edildiğine göre, onun bu rol tarafından şartlandırılan sosyal tesiri, kanunlara göre cereyan eden bir sosyal gelişme nosyonu ile nasıl tezat halinde olabilir? Söz konusu tesir bu nosyonla tezat halinde olmak şöyle dursun, bunun en parlak tezahürlerinden (illustrations) biridir.

Fakat, burada şunu kaydetmek gerekir ki, ferdin cemiyet üzerinde tesirli olması imkânı, cemiyetin organizasyonu tarafından şartlandırılan bu imkân, *olağan (contingences)* denilen şeylerin milletlerin tarihî kaderleri üzerine tesirine ardına kadar kapı açar. XV inci Louis'nin tenperverliği onun uzvî durumunun zarurî bir neticesiydi. Fakat, Fransanın genel gelişme seyrine nispetle bu hal *tesadüfî (fortuite)* idi. Böyle olmasına rağmen, bu tesadüfî hal, daha önce söylediğimiz gibi, Fransanın kaderi üzerine tesir etmiş ve bunu şartlandıran sebeplerden biri olmuştur. Mirabeau'nun ölümü, kendiliğinden anlaşılacağı gibi, muayyen kanunlara göre meydana gelen bazı patolojik prosesüslerin neticesiydi. Fakat, bu prosesüslerin zarurîliği hiç de Fransanın gelişmesinin genel gidişinden çıkmıyordu. Bu zaruret, ünlü hatibin uzvî yapısına ait bazı özelliklerden ve hastalığa tutulduğu vakit içinde bulunduğu fizikî şartlardan doğmuştu. Bu özellikler, bu şartlar, Fransanın genel gelişme seyrine nispetle *tesadüfî* idiler. Buna rağmen, Mirabeau'nun ölümü İhtilâlin sonraki seyri üzerinde tesirli olmuştur ve bunu şartlandıran sebepler arasındadır.

Kritik bir durumdan ancak Buturlin'in kararsızlığı sayesinde kurtulan II nci Friedrich hakkında daha önce verdiğimiz misalde tesadüfî sebeplerin aksiyonu daha çok göze çarpar. Buturlin'in tayini, Rusyanın genel gelişme seyrine nispetle dahi, kelimeye bizce verilen mânada, bir tesadüf olabilirdi. Bu tayinin Prusyanın genel gelişme seyriyle hiçbir ilgisi olmadığı ise apaçıktır. Böyle olmakla

beraber, Friedrich'in ümitsiz bir durumdan Buturlin'in kararsızlığı sayesinde kurtulduğu faraziyesi hakikate büsbütün aykırı değildir. Eğer Buturlin'in yerinde Suvorov bulunsaydı, Prusyanın tarihi başka türlü olabilirdi. Demek oluyor ki, bazen devletlerin kaderi, *ikinci dereceden tesadüfler (hasards)* diyebileceğimiz bazı tesadüflere bağlıdır. Hegel: *"In allem Endlichen ist ein Element des Zufälligen"*, diyordu. ("Sonlu olan her şey bir tesadüf unsuru taşır.") İlimde işimiz sadece "sonlu" iledir. Bunun için, ilmin incelediği bütün prosesüslerde bir tesadüf unsurunun bulunduğu söylenebilir. Böyle olması, olaylar (faits) hakkında ilmî bilgi [edinme] imkânını ortadan kaldırmaz mı? Katiyen kaldırmaz. *Tesadüf izafî bir şeydir.* O, ancak *zarurî* prosesüslerin birbirlerini kestikleri noktada kendisini gösterir. Avrupalıların Amerikada boy göstermesi Meksika ve Peru sakinleri için *tesadüfî* [bir hâdise] olmuştur; şu mânada ki, bu boy gösteriş sözü geçen ülkelerin sosyal gelişmesi neticesi değildi. Fakat, Ortaçağın sonunda Batı Avrupalıları saran, denizlere açılma ihtirası tesadüfî değildi. Avrupalıların, yerlilerin mukavemetini kuvvetle kırmakta güçlüğe uğramamaları da öyle. Meksika ve Perunun Avrupalılar tarafından fethedilmesinin neticeleri de tesadüfî değildi. Bu neticeler, nihayet, şu iki kuvvetin muhassalası idi: bir yanda, fethedilen ülkelerin ekonomik durumu; öbür yanda, fethedenlerin ekonomik durumu. İmdi, bu kuvvetlerle onların muhassalası pekâlâ sıkıca ilmî bir tetkike konu olabilir.

Yedi Yıl Savaşının gidişatı Prusya tarihi üzerinde büyük bir tesir yapmıştır. Fakat, Prusyanın başka bir gelişme merhalesinde bu tesir bambaşka olacaktı. Burada da tesadüflerin neticeleri iki kuvvetin muhassalasınca tayin edilmiştir: bir yanda, Prusyanın sosyal ve politik durumu; öbür yanda, onun üzerine tesir eden, Avrupa devletlerinin sosyal ve politik durumu. Şu halde,

burada da tesadüf hiçbir suretle olayların ilmî bir şekilde incelenmesine engel değildir.

Artık biliyoruz ki, fertler çok defa bir cemiyetin kaderi üzerine büyük bir tesir yaparlar, fakat bu tesiri tayin eden o cemiyetin iç yapısı ve başka cemiyetlere nispetle durumudur. Fakat, tarihte ferdin rolü meselesini çözmeğe yetmez bu. Meseleye başka bir yandan daha yanaşmamız lâzımdır.

Sainte-Beuve'ün düşüncesine göre, onun gösterdiği neviden yeter sayıda bazı pek küçük ve karanlık sebepler, Fransız ihtilâlini bildiğimizin *büsbütün zıddı* bir neticeye vardırabilirdi. Büyük hatâ! Bazı pek küçük psikolojik ve fizyolojik sebepler kompleksi, hiçbir zaman, Fransız ihtilâlini doğurmuş olan âcil sosyal ihtiyaçları gideremezdi; ve bu ihtiyaçlar tatmin olunmadan kaldığı müddetçe de Fransada ihtilâl hareketi yatışmıyacaktı. Bu hareketin bilinenden başka bir neticeye varması için, bu ihtiyaçların yerini onlara zıt olan ihtiyaçların alması gerekirdi. Halbuki, hiçbir pek küçük sebepler kombinezonunun bunu yapamıyacağı besbellidir.

Fransız ihtilâlinin sebepleri *sosyal münasebetler*'in bizzat bünyesinde mündemiçti; Sainte-Beuve'ün [varlığını] farzettiği pek küçük sebepler ise ancak fertlerin *şahsî özellikler*'inde bulunabilirdi. Sosyal münasebetleri son tahlilde tayin eden istihsal kuvvetlerinin durumudur. İmdi, istihsal kuvvetlerinin durumunun şu veya bu ferdin özelliklerine tâbi olması, ancak bu fertler tekniği geliştirmek, icatlar, keşifler yapmak gücünde oldukları ölçüde mümkündür. Sainte-Beuve'ün kastettiği özellikler bu türlü özelliklerden değildi. Halbuki, başka hiçbir özellik fertlere doğrudan doğruya istihsal kuvvetlerinin durumu üzerine ve, binnetice, bu kuvvetler tarafından tayin edilen sosyal münasebetler, başka bir deyişle, *ekonomik münasebetler* üzerine tesir etmek imkânını vermez. Bir fert, ne gibi özel-

liklere sahip olursa olsun, mevcut ekonomik münasebetleri — eğer bu münasebetler istihsal kuvvetlerinin durumuna uygun düşmekte ise — ortadan kaldıramaz. Fakat, bir ferdin özellikleri, mevcut ekonomik münasebetlerden doğma sosyal ihtiyaçları tatmine veya bunlara karşı direnmeğe onu az veya çok elverişli kılar. XVIII inci yüzyılın sonunda Fransanın sosyal bakımdan en âcil ihtiyacı, köhnemiş politik müesseselerin yerine, yeni ekonomik rejimine daha uygun başka bazı müesseselerin geçtiğini görmekti. O devrin en gözde, en yararlı siyaset adamları, işte bu âcil ihtiyacın tatmini işine en iyi yardım edebilen kimseler olmuştur. Mirabeau, Robespierre ve Bonaparte'ın bu kimselerden olduklarını kabul edelim. Vakitsiz bir ölüm Mirabeau'yu siyaset sahnesinden kaldırmasaydı acaba ne olurdu? Meşrutî kıralcılık partisi daha uzun bir müddet bir kuvvet olarak kalır, cumhuriyetçilere karşı direnişi daha enerjik olurdu. Hepsi bu kadar. Dünyada hiçbir Mirabeau cumhuriyetçilerin zaferine engel olamazdı. Mirabeau'nun bütün kuvveti halkın sempatisinden ve güvencinden geliyordu. Halbuki, halk cumhuriyet istiyor, saray eski rejimi korumaktaki inadıyle onu öfkelendiriyordu. Halk, kendi cumhuriyetçi özleyişlerine Mirabeau'nun sempati beslemediğine kanaat getirir getirmez, ona olan sempatisine son verecekti. O zaman da büyük hatip hemen hemen bütün nüfuzunu kaybedecek ve hiç şüphesiz bir müddet sonra, boş yere frenlemeğe çalıştığı hareketin kurbanı olacaktı. Robespierre için de aynı — veya aşağı yukarı aynı — şey söylenebilir. Robespierre'in, kendi partisi içinde katiyen yeri doldurulamaz bir kimse olduğunu farzedelim. Fakat, o herhalde tek başına partisinin kuvvetini teşkil etmiyordu. Şayet Robespierre 1793 yılında meselâ başına bir kiremit düşerek ölseydi, elbette yerine bir başkası geçecek ve, bu başkası hiçbir hususta Robespierre'in ayarında olmadığı halde, hâdiseler *aynı yönde* cereyan

etmekten geri kalmıyacaktı. Meselâ, Girondin'lerin o zaman da mağlûbiyetlerini önliyemiyecekleri muhakkaktı. Fakat, olabilir ki Robespierre'in partisi iktidarı biraz daha erken kaybedecek ve biz bugün thermidor reaksiyonundan değil de, floréal, prairial veya messidor (1) reaksiyonundan bahsedecektik. Robespierre'in yatışmaz terörcülüğü ile partisinin düşüşünü geciktirecek yerde çabuklaştırdığını söyliyenler olacaktır belki. Burada bu faraziyeyi münakaşa edecek değiliz; bunun tamamiyle doğru olduğunu kabul edelim. Bu takdirde, Robespierre'in partisi thermidor'da değil de, fructidor, vendémiaire veya brumaire'de (2) düşecekti. Kısaca, bu düşüş belki daha erken, belki daha geç olacak, ama herhalde olacaktı, çünkü bu partinin dayandığı halk tabakaları uzun müddet iktidar yürütebilecek hazırlıkta değildi. Fakat, her ne olursa olsun, Robespierre'in enerjik aksiyonunun meydana getirdiği neticelere "zıt" neticelerden bahsedilmiyecekti.

Keza, meselâ bir kurşun Bonaparte'ı Arcole'de öldürmüş olsaydı yine böyle bir şeyden bahsedilemiyecekti. Onun İtalya seferinde ve diğer seferlerinde yaptıklarını bu defa başka generaller yapacaktı. Belki bunlar aynı kabiliyeti göstermiyecek, onun kadar parlak zaferler kazanmıyacaklardı, ama Fransa o zaman giriştiği savaşlardan yine de muzaffer çıkacaktı, çünkü askerleri Avrupanın en iyi — diğerlerinden çok üstün olmak üzere — askerleriydi. 18 Brumaire'e (3) ve onun Fransanın iç hayatı üze-

---

(1) Thermidor, floréal, prairial, messidor: sırasıyle, Fransada Cumhuriyet yılının 11 inci, 8 inci, 9 uncu ve 10 uncu ayları. (Türkçeye çevirenin notu.)

(2) Fructidor, vendémiaire, brumaire: sırasıyle, Fransada Cumhuriyet yılının 12 nci, 1 inci ve 2 nci ayları. (Türkçeye çevirenin notu.)

(3) 18 Brumaire: Napoléon Bonaparte'ın yaptığı hükümet darbesinin tarihi (9 kasım 1799). Sonra bizzat bu hükümet darbesinin adı olmuştur. (Türkçeye çevirenin notu.)

rindeki tesirine gelince, bu hususta da, büyük bir ihtimalle, hâdiselerin genel gidişi ve neticesi, *esas itibariyle,* tıpkı Napoléon devrinde olduğu gibi olurdu, diyoruz. 9 thermidor'da ölüm darbesini yiyen Cumhuriyet can çekişiyordu. Directoire, burjuvazinin imtiyazlı sınıfların (ordres) hâkimiyetini bertaraf ettikten sonra her şeyden çok hasretini çektiği huzuru (ordre) tekrar kurmaktan âcizdi. Huzurun yeniden kurulması için, Sieyès'in tâbiriyle bir *"güçlü kılıç" ("bonne épée")* gerekiyordu. Bu huzur sağlayıcı (bienfaisante) kılıç rolü için önce general Joubert akla geldiyse de, bunun Novi savaşında ölmesi üzerine Moreau'dan, Macdonald'dan, Bernadotte'tan bahsedildi (1). Ancak bunlardan sonra Bonaparte'ın sözü edildi. Şayet o da Joubert gibi ölmüş olsaydı, onun lâfı bile edilmiyecek ve başka bir "kılıç" bulunacaktı. Kendiliğinden anlaşılacağı gibi, hâdiselerin diktatörlüğe sevkettiği insanın da iktidara ulaşmak için durup dinlenmeden gayret göstermesi, yoluna çıkan herkesi enerjik bir şekilde bertaraf edip merhametsizce ezmesi gerekir. Bonaparte demir gibi bir enerjiye sahipti ve hedeflerine varmak için hiçbir şeyi esirgemiyordu. Fakat, enerji, kabiliyet ve ikbal hırsıyle dolu tek bencil insan hiç de o değildi. Onun işgal etmeyi başardığı mevkiin boş kalmıyacağı muhakkaktı. Bu yeri başka bir generalin kaptığını ve daha barışsever çıkan bu generalin bütün Avrupayı kendisine karşı ayaklandırmıyarak, Sainte-Hélène'de ölecek yerde Tuileries'de öldüğünü farzedelim. Bu takdirde, Bourbon'lar Fransaya geri dönmiyeceklerdi. Bourbon'lar için bu, hiç şüphesiz, bilfiil meydana gelmiş olana *"zıt"* bir netice olurdu. Fakat, Fransanın tümüyle iç hayatına nispetle bu netice gerçek neticeden pek az fark ederdi. Bu "güçlü kılıç" huzuru yeniden kurup bur-

(1) *Fransanın birinci imparatorluk devri hayatı.* Yazan: vikont de B r o c. Paris, 1895, s. 35-36 ve devamı.

juvazinin hâkimiyetini sağladıktan sonra, kışla alışkanlıkları dolayısıyle, ona yük olmağa başlamakta gecikmiyecekti. O zaman Restorasyon devrindekine benzer bir liberal hareket başlıyacak; mücadele gittikçe kızışacak ve uysal huyluluk "güçlü kılıçlar" ın hiç de ayırdedici vasfı olmadığına göre, faziletli Louis - Philippe sevgili kuzenlerinin tahtına 1830 da değil de, belki 1820 de veya 1825 te çıkacaktı. Hâdiselerin seyrinde bu gibi değişiklikler Avrupanın daha sonraki politik hayatı ve, dolayısıyle, ekonomik yaşayışı üzerinde bir dereceye kadar tesirli olabilirdi. Fakat, hiçbir halde, ihtilâl hareketinin nihaî neticesi, olduğunun *"zıddı"* olmazdı. Tesirli şahsiyetler, düşünce ve karakterlerinin özellikleri sayesinde *hâdiselerin özel çehresini ve kısmî neticelerinden bazılarını* değiştirebilirler, ama hâdiselerin genel *istikametini* değiştiremezler. Bu istikameti başka kuvvetler tayin eder.

VII

Sonra şunu da kaydedelim. Tarihte büyük insanların rolü üzerinde düşünürken, hemen daima bir görüş hatâsının kurbanı oluruz. Bu hatânın okuyucuya gösterilmesinde fayda vardır.

Napoléon, sosyal düzeni kurtarması istenen "güçlü kılıç" rolünü üzerine almak suretiyle, bu rolü belki kendisi kadar yahut kendisine yakın bir şekilde oynıyacak olan bütün öbür generalleri rolün dışına atmış oldu. Enerjik bir asker diktatöre sahip olma sosyal ihtiyacı bir kere tatmin edilince, sosyal organizasyon diğer bütün kabiliyetli askerlere diktatörlük yolunu kapattı. O andan itibaren, sosyal organizasyonun kuvveti aynı neviden başka kabiliyetlerin kendini göstermesine karşı koydu. İşte, bahsettiğimiz görüş hatâsı buradan doğmaktadır. Napoléon'un *şahsî* kuvveti hakkında çok mübalâğalı bir fikre kapılıyo-

ruz, çünkü onu ön plâna itip ona destek olan bütün *sosyal* kuvveti onun kendisine atfediyoruz. Bu kuvvetin bize tamamen istisnaî mahiyette görünmesine sebep, ona benzer başka kuvvetlerin hiçbir zaman *imkân* sahasından *gerçek* sahasına geçememiş olmasıdır. Bu yüzden, bize: Napoléon olmasaydı ne olurdu? diye sordukları zaman *muhayyilemiz* yolunu şaşırıyor ve bize öyle geliyor ki, Napoléon olmasaydı onun kuvvet ve nüfuzuna destek olan bütün sosyal hareket de olamazdı.

İnsanlığın entelektüel gelişme tarihinde, bir ferdin başarısının başka bir ferdin başarısına engel olduğu çok daha (infiniment) nadir görülür. Fakat, burada da, yukarıda işaret ettiğim görüş hatâsına düşeriz. Sosyal durum, cemiyetin spiritüel sözcülerinin önüne bazı işler (tâches) koyduğu zaman, bu işler, üstün düşünce gücü sahipleri tarafından çözülmeksizin kaldıkları müddetçe, bu kimselerin dikkatini üzerlerine çekerler. Fakat, bunlar bu işleri çözdüler mi, o zaman dikkatleri başka konular üzerine kayar. Bir *X* işini yerine getiren *A* kabiliyetli insanı, bu suretle *B* kabiliyetli insanının dikkatini bir diğer *Y* işi üzerine yöneltir. Ve bize, ya *A* eğer *X* işini yerine getirmeden ölseydi ne olurdu? diye sordukları zaman, [bu takdirde] cemiyetin entelektüel gelişme siciminin kopmuş olacağını zannederiz. Düşünmeyiz ki, şayet *A* ölseydi, *B* yahut *C* yahut *D* bu işin yerine getirilmesine teşebbüs edebilirdi ve, böylece, *A*'nın vakitsiz ölümüne rağmen, entelektüel gelişme zinciri kopmuş olmazdı.

Belli bir kabiliyete sahip bir insanın, bu kabiliyeti sayesinde hâdiselerin cereyanı üzerinde derin bir tesir yapabilmesi için iki şart zarurîdir. Önce, bu insanın, kabiliyeti sayesinde devrin sosyal ihtiyaçlarına başkalarından daha iyi cevap vermesi gerekir: besbellidir ki, Napoléon bir askerî deha olacak yerde bir Beethoven'in müzik kabiliyetine sahip olsaydı imparator olamazdı. Sonra, mevcut sos-

yal rejimin, bu belli an için zarurî ve faydalı olan kabiliyete sahip ferdin yolunu kapatmaması lâzımdır. Eğer Fransada eski rejim 75 yıl daha sürseydi, *Napoléon,* öldüğü zaman ünsüz sansız bir general veya albay Bonaparte'tan başka bir şey olmıyacaktı (1). 1789 da Davout, Desaix, Marmont ve Macdonald *teğmen* idiler. Bernadotte *başçavuş;* Hoche, Marceau, Lefebvre, Pichegru, Ney, Masséna, Murat, Soult birer *assubay;* Augereau *eskrim hocası;* Lannes *sabbag;* Gouvion-Saint-Cyr *aktör;* Jourdan *tuhafiyeci;* Bessières *berber;* Brune *mürettip;* Joubert ve Junot birer *hukuk talebesi;* Kléber *mimar* idi. Mortier, İhtilâlden önce hiç askerlik yapmamıştı (2).

Eski rejim varlığını günümüze kadar sürdürmüş olsaydı, Fransada geçen yüzyılın sonunda aktörlerin, mürettiplerin, berberlerin, sabbagların, hukuk talebelerinin, tuhafiyecilerin ve eskrim hocalarının *kuvve halinde (en puissance)* birer askerî kabiliyet oldukları kimsenin aklına gelmiyecekti (3).

Stendhal'in belirttiği gibi, Tiziano ile aynı yılda, yani 1477 de doğmuş bir insan Raffaello (ölümü 1520) ile Leonardo da Vinci'nin (ölümü 1519) kırk yıl müddetle çağdaşı olabilir; 1534 te ölen Corregio ve 1563 te ölen Mi-

---

(1) Bu takdirde, Napoléon belki de *İhtilâlden hemen birkaç yıl önce niyetlenmiş olduğu gibi* Rusyaya gidecekti. Orada, ihtimal, Türklere veya Kafkas dağlılarına karşı [savaşlarda] temayüz edecek, ama hiç kimse bu fakir fakat ehliyetli subayın, şartlar kendisine elverişli olsaydı dünyaya hükmedebilecek idiğini düşünmiyecekti.

(2) V. D u r u y'nin *Fransa Tarihi*' ne bakınız. Paris, 1893. c. II, s. 524-525.

(3) XV inci Louis devrinde tiers état'dan yalnız bir kişi, Chevert, general (lieutenant général) rütbesine ulaştı. XVI ncı Louis devrinde, bu sınıftan (ordre) olan insanların askerlik mesleğine girmeleri daha da güçleştirildi. Bkz. R a m b a u d, *Fransız medeniyeti tarihi,* altıncı baskı, c. II, s. 226.

chelangelo ile birlikte uzun yıllar geçirebilir; Giorgione öldüğü zaman ancak 34 yaşında bulunabilir; Tintoretto, Bassano, Veronese, Guillio Romano ve Andreas del Sarto'yu tanıyabilir; sözün kısası, bir asır sonra ortaya çıkmış olan Bolonya ekolüne mensup ressamlar hariç olmak üzere, bütün büyük İtalyan ressamlarına çağdaşlık edebilirdi (1). Bunun gibi, Wouwerman'la aynı yılda doğmuş bir insanın büyük Hollanda ressamlarından çoğunu şahsen tanımış olabileceği (2); Shakespeare'le yaşıt bir insanın da bütün bir büyük dramatürjler manzumesine (pléiade) çağdaşlık etmiş olduğu (3) söylenebilir.

Kabiliyetli insanların, gelişmeleri için sosyal şartların müsait olduğu her yerde, daima ortaya çıktıkları uzun zamandan beri müşahede edilmiştir. Bu demektir ki, *kendisini gösteren (qui se manifeste),* yani bir *sosyal kuvvet* haline gelen her kabiliyet *sosyal münasebetlerin meyvasıdır.* Böylece, yukarıda söylediğimiz gibi, kabiliyetli insanların neden dolayı hâdiselerin genel istikametini değil de, özel çehresini değiştirebilecekleri anlaşılır. *Kabiliyetli insanların bizzat kendileri ancak bu genel istikamet sayesinde vardırlar; ve bu olmadan onlar hiçbir zaman mümkün'ü gerçek'ten ayıran eşiği aşamazlar.*

---

(1) *İtalyan resim tarihi.* Paris 1892, s. 24-25.

(2) Terborch, Brauwer ve Rembrandt 1608 de; Adrian Van Ostade, Both ve Ferdinand Bol 1610 da; Van der Helst ve Gérard Dou 1613 te; Metsu 1615 te; Wouwerman 1620 de; Weenix, Everdingen ve Pynaker 1621 de; Berghem 1624 te; Paul Potter 1625 te; Jean Steen 1626 da; Ruysdaël 1630 da; Van der Heyden 1637 de; Hobbema 1638 de ve Adrian Van den Velde 1639 da doğdular.

(3) "Shakespeare, Beaumont, Feltcher, Jonson, Webster, Massinger, Ford, Middleton, Heywood birlikte veya birbiri ardınca ortaya çıkarlar. Bir önceki neslin gayretleriyle mümbitleşmiş zemin üzerinde yaygın bir şekilde çiçeklenen yeni ve imtiyazlı bir nesildir bu." T a i n e, *İngiliz edebiyatı tarihi.* Paris 1863, c. I, s. 467-468.

Kabiliyetten kabiliyete fark vardır, tabiî. Taine, haklı olarak:

> Yeni bir medeniyet yeni bir sanatı gün yüzüne çıkardığı zaman, topluluğun fikrini (idée publique) tam olarak dile getiren bir veya iki dâhinin yanı sıra, bunu yarı buçuk ifade eden on tane kabiliyetli insan bulunur (1)

der.

İtalyanın sosyal, politik ve entelektüel gelişmesinin genel seyriyle münasebeti olmıyan bazı mekanik veya fizyolojik sebepler Raffaello'yu, Michelangelo'yu ve Leonardo da Vinci'yi beşikte öldürmüş olsaydı İtalyan sanatının mükemmelliğinden bir şeyler eksilirdi, ama onun Rönesans devrindeki genel istikameti aynı kalırdı. Bu istikameti, Raffaello, Michelangelo ve Leonardo da Vinci meydana getirmemiştir; bunlar ancak onun en iyi sözcüleri (interprètes) olmuşlardır. Gerçekten de, dâhi bir insanın çevresinde, mûtat olarak, bütün bir ekol zuhur eder ve şakirtleri dâhinin usullerini en küçük noktasına varıncaya kadar kendilerine mâletmeğe uğraşırlar. Bu itibarla, Raffaello, Michelangelo ve Leonardo da Vinci'nin vakitsiz ölümleri İtalyan Rönesans sanatında bir boşluk bırakacak ve bu boşluk daha sonra bu sanatın tarihinin birçok tâli özellikleri üzerinde kuvvetle müessir olacaktı. Fakat, İtalyanın entelektüel gelişme seyrinde, genel sebeplerden doğma derin transformasyonlar olmamak şartıyle, İtalyan Rönesans sanatının tarihi bu yüzden esasça değişmiş olmıyacaktı.

Fakat, bilindiği gibi, kemiyet (kantite) farkları sonunda keyfiyet (kalite) farkları halini alır. Bu her yerde böyle olduğu gibi, tarihte de böyledir. Bir araya gelen birtakım elverişsiz şartlar, bir sanat cereyanını dile getirebilecek kabiliyetli insanların bir çoğunu birbiri ardınca alıp götürürse, o sanat cereyanı hiçbir değerli eser bırakamaz.

---

(1) T a i n e : *İngiliz edebiyatı tarihi*. Paris 1863, c. II, s. 4.

Fakat, bu insanların vakitsiz ölümü, bahis konusu sanat cereyanının ifadesini bulmasına, ancak bu cereyan yeni kabiliyetler meydana çıkarabilecek derinlikte olmadığı takdirde ket vuracaktır. İmdi, gerek edebiyatta, gerekse sanatta herhangi bir tandansın derinliğini tayin eden, bu tandansın zevklerini dile getirdiği sınıf veya sosyal tabaka için önemi (portée) ve bu sınıf veya tabakanın sosyal rolü olduğuna göre, burada da her şey son tahlilde sosyal gelişme seyrine ve sosyal kuvvetler nispetine bağlı demektir.

VIII

Şu halde, büyük adamların ferdî özellikleri tarih hâdiselerinin özel fizyonomisini tayin eder ve tesadüf unsuru, tarif etmiş olduğumuz mânada, bu hâdiselerin cereyanı sırasında daima belli bir rol oynar. Tarih hâdiselerinin istikametini son tahlilde tayin eden ise, genel denilen sebepler, yani istihsal kuvvetleri ve bu kuvvetlerin sosyal ve ekonomik istihsal prosesüsü içinde insanlar arasında gerektirdiği (déterminent) münasebetlerdir. Arızî olaylar ve ünlü kişilerin ferdî özellikleri, altta tâ derinlerde yatan genel sebeplere nispetle sonsuzca daha göze çarpıcıdır. XVIII inci yüzyıl, bu genel sebeplerle pek az meşgul oluyor; tarihi, tarihî şahsiyetlerin şuurlu fiilleri ve "ihtiras"ları ile izah ediyordu. XVIII inci yüzyılın filozofları, tarihin, en küçük [soydan] bazı sebeplerin tesiriyle — meselâ, devlet reislerinden birinin beynindeki birkaç "atom" un bir oyun etmiş olması halinde (bu fikir *Tabiat sistemi*'nde (1) defalarca ifade edilmiştir) — bambaşka yollar takip edebilecek idiğini ileri sürüyorlardı.

(1) Baron d'Holbach'ın (1723-1789) ünlü eseri. (Türkçeye çevirenin notu.)

Tarihî ilimlerdeki yeni yönün müdafaacıları, tarihin, bütün "atomlar" a rağmen, takip etmiş olduğu yoldan gayri bir yol takip edemiyecek idiğini ispata çalıştılar. Bunlar, genel sebeplerin aksiyonunu mümkün olduğu kadar çok belirtmek istediklerinden, tarihî şahsiyetlerin ferdî özelliklerinin rolünü ihmal ettiler. Bu hale göre, bazı şahısların yerinde az veya çok ehliyetli başka bazı şahıslar bulunmuş olsaydı bile tarihin akışı hiçbir suretle değişmiş olmıyacaktı (1). Fakat, böyle bir faraziyeyi kabul ettiğimiz takdirde, *tarihte ferdî unsurun katiyen bir rol oynamadığını* ve burada her şeyin genel sebeplerin, tarihî hareketin genel kanunlarının aksiyonuna irca olunabileceğini mutlaka kabul etmemiz gerekir. Bu mübalâğa, karşı anlayışın taşıdığı hakikat payına en ufak bir yer bile bırakmıyor; bu yüzden de, bu karşı anlayış bir dereceye kadar hikmeti vücudunu muhafaza ediyordu. Bu iki anlayış arasındaki çatışma bir antinomi şeklini aldı. Bu antinominin birinci haddi (membre) genel kanunlar, ikincisi de fertlerin aksiyonu idi. Antinominin ikinci haddinin görüş noktasında yer alındığı takdirde, tarih basit bir olağanlıklar (contingences) zincirlenmesi gibi görünmekte; antinominin birinci haddi bakımından ise, tarihî hâdiselerin özel çizgileri dahi, genel sebeplerin tesiriyle şartlandırılmış zannını vermekteydi. Fakat, hâdiselerin özel çizgileri genel sebeplerin tesiriyle şartlandırılmakta ise ve tarihî şahsiyetlerin ferdî özelliklerine bağlı değilse, bu çizgiler *genel sebepler tarafından tayin ediliyor* demektir ve dolayısıyle

(1) Hiç değilse, bunlar, tarihî hâdiselerin kanunlara uyduğu (obéissent) konusunda muhakeme yürüttükleri zaman çıkan netice bu oluyordu. Fakat, içlerinden bazıları yalnız olayları nakletmekle kaldıkları zaman, çok defa, ferdî unsura mübalâğalı bir önem atfediyorlardı. Burada bizi bu tarihçilerin hikâye ettikleri şeyler değil, muhakeme tarzları ilgilendiriyor.

şahıslar değişse bile bunların değişmesine imkân yoktur. Teori böylece *kaderci* bir karakter alır.

Bu nokta, teorinin muarızlarının dikkatinden kaçmadı. Sainte-Beuve, Mignet'nin tarih anlayışını Bossuet'ninkine benzetiyordu. Bossuet, tarihî hâdiseleri aksiyonu ile tayin eden kuvvetin Tanrıdan geldiğini, hâdiselerin Tanrı iradesini aksettirdiğini düşünüyordu. Mignet, bu [tayin edici] kuvveti, tarih hâdiseleri içinde tıpkı tabiat kuvvetleri gibi sert ve karşı konulmaz bir şekilde tezahür eden beşerî ihtiraslarda buluyordu. Fakat, Bossuet de, Mignet de tarihi hiçbir suretle olduğundan başka türlü olmasına imkân olmıyan bir vakıalar (faits) zinciri olarak telâkki ediyorlardı; ikisi de fatalist (kaderci) idiler. Bu bakımdan, *le philosophe se rapproche du prêtre* (1).

Sosyal olayların kanunlara uyduğunu (obéissent) söyliyen teori, tarihteki büyük insanların ferdî özelliklerinin hâdiseler üzerindeki tesirini sıfıra indirdiği müddetçe söz konusu tenkit doğru idi. Ve, yeni ekole mensup tarihçiler, tıpkı XVIII inci yüzyıl tarihçileriyle filozofları gibi, *insan tabiatı*'nı tarihî hareketin bütün *genel sebepler*'inin kendisinden çıktığı ve kendisine uyduğu en yüksek merci saydıklarından, bu tenkidin tesiri (impression) büsbütün kuvvet kazanıyordu. Sonra, Fransız ihtilâli, tarihî hâdiselerin yalnızca insanların *şuurlu* aksiyonu tarafından şartlandırılmış olmadığını göstermişti. Bu sebeple, Mignet, Guizot ve aynı ekolden başka tarihçiler, *şuurun kontrolünü* çoğu halde reddeden *ihtiraslar*'ın rolünü ön plâna koydular. Fakat, tarihî hâdiselerin son ve en genel sebebi ihtiraslar ise, Fransız halkına, onu harekete getiren ihtiraslara zıt ihtiraslar aşılamağa muktedir insanlar bulunsaydı Fransız ihtilâli bizce bilinene zıt bir neticeye ulaşabilirdi, diyen

(1) Aslında fransızca olarak. (Fransızcaya çevirenin notu.) ***Filozof, rahibe yaklaşır.*** (Türkçeye çevirenin notu.)

Sainte-Beuve niçin haksız olsundu? Mignet [su soruya] şu cevabı verecekti: çünkü, başka ihtiraslar — insan karakterinin tabiatı icabı olarak — Fransızları harekete getiremezdi. Bu, bir mânada doğru olurdu. Ama, bu doğruluk çok bariz bir kadercilik rengi (nuance) taşırdı, çünkü insanlık tarihinin, en küçük teferruatına kadar, insan tabiatının *genel* karakterleri tarafından tayin edildiği mânasına gelirdi. Burada kaderciliği doğuran, *özel'in genel içinde* kaybolmasıdır. Zaten bu her zaman böyledir. Derler ki: "Mademki, bütün sosyal olaylar zarurîdir, öyleyse bizim aksiyonumuzun hiçbir önemi olamaz". Bu, doğru bir düşünceyi kötü ifade etmektir. Şöyle demek gerekir: mademki, her şeyi yapan *genel*'dir şu halde *ferdî*'nin (benim çabalamalarım da dahil olmak üzere) hiçbir önemi yoktur. *Böyle* bir netice doğrudur, ne var ki yanlış kullanılıyor. İçinde *ferdî*'ye de yer bulunan modern materyalist tarih anlayışına tatbik edildiğinde bu neticenin hiçbir mânası olamaz. Fakat, Restorasyon devri Fransız tarihçilerinin fikirlerine tatbik edildiğinde bu doğruydu.

Bugün artık insan tabiatını tarihî hareketin son ve en genel sebebi saymağa imkân yoktur: insan tabiatı eğer değişmiyorsa tarihin bu kadar değişken olan akışını izah edemez; yok, eğer değişiyorsa, besbelli, onun değişmeleri de tarihî hareket tarafından şartlandırılmaktadır. Günümüzde, kabul etmek gerektir ki, insanlığın tarihî hareketinin son ve en genel sebebi istihsal kuvvetlerinin gelişmesidir. Bu gelişme, sosyal münasebetlerde birbiri ardınca meydana gelen değişmeleri şartlandırır. Bu *genel* sebebin yanında *özel* sebepler, yani bir milletin sınırları içinde (chez un peuple) istihsal kuvvetlerinin gelişmesine yataklık eden *tarihî konjonktür* bulunur ki bu da, son tahlilde, bahis konusu kuvvetlerin başka milletlerin sınırları içindeki gelişmesi mahsulü, başka bir deyişle, aynı genel sebebin mahsulüdür.

Nihayet, *özel* sebeplerin tesiri, *münferit (singulières)* sebeplerin, yani sosyal faaliyet adamlarının (hommes publics) ferdî özelliklerinin tesiriyle ve hâdiselere en sonda (finalement) *öz çehresini* kazandıran daha başka "olağanlıklar" ın tesiriyle tamamlanır. *Münferit* sebepler *genel* ve *özel* sebeplerin aksiyonunu kökten değiştiremezler. Buna mukabil genel ve özel sebepler münferit sebeplerin tesirinin yönünü ve sınırlarını tayin ederler. Bununla beraber şurası da muhakkaktır ki, tarihe tesir eden münferit sebeplerin yerinde aynı neviden başka sebepler bulunsaydı tarihin görünüşü başka türlü olurdu.

Monod ve Lamprecht her şeyi insan tabiatı bakımından mütalâa etmekte devam ediyorlar. Lamprecht, kendisine göre, tarihî hâdiselerin temel sebebinin sosyal psikoloji olduğunu kesin bir şekilde ve tekrar tekrar söyledi. Büyük hatâ! Aslında övülmeğe değer olan "sosyal hayatı tümüyle" göz önünde bulundurmak arzusu, bu suretle ancak ya şişirilmiş fakat kof bir eklektizme, ya da — içlerinde en konsekan olanlarında — zekâ ile hissin birbirlerine nispetle önemi hakkında Kablitz vari muhakemelere götürebilir.

Biz yine konumuza dönelim. Bir büyük adam, şahsî vasıfları tarihin büyük hâdiselerine öz çehresini kazandırdığı için büyük değildir; devrinin büyük sosyal ihtiyaçlarına, genel ve özel sebeplerce doğrulmuş olan bu ihtiyaçlara başka herkesten daha iyi cevap verebilmesini sağlıyan vasıflara sahip olduğu için büyüktür. Carlyle (1), kahramanlara dair ünlü eserinde, büyük adamlara *öncüler (Beginners)* adını verir. Pek yerinde bir kelimedir bu. Evet, büyük adam bir öncüdür, çünkü başkalarından *daha uzağı* görür ve *daha kuvvetle* ister. Büyük adam, cemiyetin en-

---

(1) Carlyle Thomas (1795-1881). — Burjuva İngiliz yazarı ve tarihçisi.

telektüel gelişmesinin daha önceki gidişi tarafından günün konusu haline getirilmiş ilmî problemleri çözer; sosyal münasebetlerin daha önceki gelişmesi tarafından yaratılmış yeni sosyal ihtiyaçları gösterir ve bunların tatmini işine ilk olarak teşebbüs eder. O, bir kahramandır; eşyanın tabiî akışını durdurabileceği veya değiştirebileceği mânasında değil, fakat aksiyonu eşyanın zarurî ve şuursuz akışının hür ve şuurlu ifadesi olduğu için. Onun bütün önemi ve aynı zamanda bütün kuvveti buradadır. Fakat, bu önem muazzam bir önem, bu kuvvet harikulâde bir kuvvettir.

Bismarck, bizim tarihi yapamıyacağımızı, onun kendi kendisine olmasını beklememiz gerektiğini söylüyordu. Fakat, tarihi kim yapar? Onun *biricik "faktör"* ü olan *sosyal insan*... Sosyal insan, kendi münasebetlerini, yani sosyal münasebetleri kendisi yaratır. Fakat, sosyal insan şayet belli bir anda falan [sosyal] münasebetleri değil de, filân [sosyal] münasebetleri yaratıyorsa, bunun elbette bir sebebi vardır; istihsal kuvvetlerinin durumundan dolayı bu böyledir. Hiçbir büyük adam, istihsal kuvvetlerinin durumuna *artık* ya da *henüz* uygun düşmiyen münasebetleri cemiyete kabul ettiremez. Bu mânada, gerçekten, onun tarihi yapmasına imkân yoktur; istediği kadar saatini ileriye veya geriye alsın: zamanın akışını ne çabuklaştırabilir, ne de geriye çevirebilir. Lamprecht bu noktada tamamen haklıdır: Bismarck, kudretinin zirvesinde bulunduğu zaman bile Almanyayı tabiî ekonomi devrine geri götüremezdi.

Sosyal münasebetlerin kendine has mantığı vardır: insanlar, birbirleriyle belli bazı münasebetler içinde bulundukları müddetçe, zarurî olarak, belli bir tarzda düşünüp davranacak, başka türlü düşünüp davranmıyacaklardır. Sosyal faaliyet insanının bu mantığa karşı mücadelesi boşuna olur: eşyanın tabiî akışı (yani sosyal münasebetlerin bizzat bu mantığı) onun bütün gayretlerini hiçe indirecektir. Fakat, ben, sosyal ve ekonomik istihsal prosesüsünde

meydana gelen değişiklikler sayesinde sosyal münasebetlerin hangi yönde değişmekte olduğunu bilirsem, sosyal psikolojinin de hangi yönde değişeceğini bilirim; böylece, bunun üzerine tesir etmek imkânını elde ederim. İmdi, sosyal psikoloji üzerine tesir etmek, tarihî hâdiseler üzerine tesir etmek demektir. Şu halde, ben, bir mânada, yine de *tarihi yapabilirim,* onun *"kendi kendine olmasını"* beklememe lüzum yoktur.

Monod'a göre, hakikaten önemli tarihî hâdiseler ve şahsiyetler, ekonomik müesseselerin ve şartların tekâmülünün işaretleri, sembolleri olarak önemlidirler. Düşünce doğru ama ifade ediliş tarzı hiç açık değil; ve doğru olduğu için de, büyük adamların aksiyonunu sözü geçen şartların ve müesseselerin *"yavaş hareketi"* ile zıtlaştırılmak tamamiyle yanlıştır. "Ekonomik şartlar" da az çok yavaş bir değişme, cemiyeti devir devir müesseselerini az çok hızlı bir şekilde değiştirmek (transformer) zorunda bırakır. Böyle bir transformasyon aslâ "kendi kendine" olmaz, daima *insanların* müdahalesini gerektirir. Böylece, insanların karşısına büyük sosyal problemler çıkar. Büyük adam diye, işte bu problemlerin çözülmesine başka herkesten çok yardım eden insanlara denir. İmdi, *bir problemi çözmek,* onun çözümünün sadece "sembol" ü veya "işaret" i olmak değildir.

Monod'un bu itirazı yapmasına sebep, sanırız, her şeyden önce, onun şu güzelim: *"yavaş"* kelimeciğine olan düşkünlüğüdür. Çağımız tekâmülcülerinden çoğu bu kelimeciğe vurgundurlar. ***Psikolojik bakımdan*** bu düşkünlük anlaşılır bir şeydir: itidal ve ölçülülüğün ağırbaşlı ortamında bu *zarurî olarak* doğar. Fakat, *mantık bakımından,* Hegel'in evvelce göstermiş olduğu gibi, tenkide dayanıksız bir düşkünlüktür bu.

Ve nihayet, [tarihte] yalnız "öncüler" in, yalnız "büyük" adamların değil, fakat gören gözü, işiten kulağı ve

soydaşlarını seven bir yüreği olan herkesin önünde engin bir aksiyon alanı uzanır. *Büyüklük* mefhumu izafîdir. İncil'in deyişiyle, "soydaşları için hayatını veren" her kişi ahlâkça büyüktür.

ENDEKS

AGNOSTİSİZM. — Dünyanın bilinemez olduğunu iddia eden idealist teori. Agnostisizme göre, insan aklı sınırlandırılmış olup ihsasların ötesinde herhangi bir şeyi bilecek güçte değildir. XVIII inci yüzyılda Hume ve Kant tarafından ortaya konulan agnostisizm, tam gelişmesini XIX uncu yüzyılda ve emperyalizm devrinde göstermiştir.

ANAKSAGORAS. — İ. Ö. VI ncı yüzyılda yaşamış bir Yunan filozofu. Atinada felsefe öğretmiştir. Anaksagoras'a göre, madde birbirine benziyen sonsuz sayıda aslî parçalardan meydana gelmiştir. Bu aslî parçaların kombinezonları çeşitli cisimleri meydana getirir. Maddenin üstünde akıl bulunur. Akıl maddeyi canlandıran ve âlemi idare eden prensiptir.

ANSİKLOPEDİ. — Genel mânada, bütün insan bilgilerinin özünü ihtiva eden eser. Tarihte, **Ansiklopedi** XVIII inci yüzyılda yayımlanmış büyük bir eserin adıdır. Bu eser, ilk defa olarak, bütün insan bilgilerini inkılâpçı burjuvazi bakımından toplayıp sunuyordu.

AQUİNO'LU THOMAS (aziz) (1225-1274). — Hıristiyan ilâhiyatçısı ve Ortaçağ iskolâstik filozofu, batı Avrupa feodalitesinin kalburüstü ideologu. Katolik kilisesi Aquino'lu Thomas'ın metafizik sistemini resmi doktrini sayar. Teolojiye hizmet eden Thomas felsefesi Tanrının varlığını ispat etmek, hıristiyanlığın sırlarını "makûl" göstermek, feodal rejimi ve Papalığın dünya hegemonyası ihtirasını savunmak maksadını güder. Thomas'cılık kilisenin kanun ve doğmalarını delillendirmek hevesinde olan bir teolojik dogmatizmdir. Bu felsefe, tahrif edip Kilisenin çıkarlarına uygun hale getirdiği ve bütün canlı muhtevasından soyduğu Aristoteles doktrinini kendisine temel olarak almıştır. Thomas'cılık bütün felsefe tarihi içinde ilmî materyalist anlayışa en çok düşmanlık gösteren sistemlerden biridir.

ARİSTOTELES (İ. Ö. 384-322). — Eflâtun'la birlikte Antik çağın en büyük düşünürü. Atinada felsefe öğretmiştir. Ölümünden bir yıl önce, "dinsizlik" suçundan hakkında açılan takibattan kurtulmak için bu şehirden kaçmak zorunda kaldı. Eflâtun'un öğrencisi olmakla beraber sonra ondan ayrılmıştır. Aristoteles, hissedilir âlemin sistemli müşahedesi vasıtasıyle hocası Eflâtun'un idealist felsefesini realist temellere oturtmağa çalışır. Fakat, Eflâtun gibi o da hareket noktasını mefhum'dan, ide (fikir)'den alır. Aristoteles'in dünya görüşü teleolojik (gayeci)

karakterdedir. Bunun için, onun dünya görüşü meselâ bir Demokritos'un mekanist dünya görüşünün tam zıddıdır. Aristoteles, doğru düşünme doktrini olarak mantığın kurucusudur. Aristoteles'in sisteminde gelişme fikri merkezî bir yer tutar. Kâinatın, organik âlemin, devlet şekillerinin, vs. gelişmesi onda daima mükemmel olmıyandan mükemmele, genel'den özel'e doğru bir tekâmül olarak anlaşılır. Engels'e göre. Aristoteles Yunan filozofları içinde düşüncesi en cihanşümul olanı, daha o zamandan diyalektik düşünce tarzının aslî şekillerini araştırmağa başlamış olanıdır.

AUGUSTİNUS (aziz) (354-405). — Hippone piskoposu, ünlü hıristiyan ilâhiyatçısı, mistik filozof, materyalizmin düşmanı. Augustinus'un felsefesi yeni - eflâtunculuğa yaklaşır. Augustinus rafızilere ve öz akide muhaliflerine karşı müsamahasızlığı öğüt vermiş, antik felsefenin ilerici geleneklerini hor görmüştür. Augustinus, **Tanrı sitesi** adlı eserinde hıristiyanî cihan tarihini anlatır. Augustinus cihan tarihini fatalist (kaderci) bir şekilde ve Tanrının eseri olarak ele alır. "Tanrı sitesi", yani Kilisenin dünya hâkimiyeti ile "yeryüzü sitesi" ni, yani çöküş halindeki putperest Roma imparatorluğunun temsil ettiği "dalâlete düşmüş" lâik devleti karşı karşıya koyar. Augustinus'un hıristiyan teolojisi üzerindeki tesiri çok büyüktür. Onun doktrinleri bugün dahi papazlar ve idealist düşünürler tarafından gericiliğin ve obskürantizmin hizmetinde kullanılmaktadır.

AVENARİUS, Richard (1843-1896). — Ünlü Alman filozofu. Zürich üniversitesi profesörlerinden, ampiriokritisist ekolün kurucusu. Bir vakitler batıda üniversite profesörleri arasında büyük revaç kazanmış olan Avenarius'un felsefesi, modern materyalizmin tenkitleri karşısında geriliyerek bugün yerini daha başka moda felsefelere bırakmıştır. Avenarius'un son derece ağır bir üslûpla ve bir sürü "yeni" terminolojiyle yazılmış olup okuyanları hakikî bir işkenceye uğratan eserleri arasında şunları sayabiliriz: **En az cehit prensipine göre bir dünya anlayışı olarak felsefe** (1876), **Saf tecrübenin tenkidi** (1888-90), vs.

BACON, Francis de Verulam (1561-1626). — Ünlü İngiliz filozofu. 1543 yılında Avam Kamarası üyesi olmuş ve 1624 e kadar birçok yüksek devlet memurluklarında bulunmuştur. Bacon, 1624 te rüşvet yemek suçu ile Parlâmento tarafından hapse mahkûm edilip bütün medenî hakları elinden alındı. Fakat, iki gün sonra serbest bırakıldı ve özel hayata döndü. Bacon, birçok ilmî ve felsefî eserler yazmıştır. Bunlar arasında bilhassa **Novum Organum'u** (1620) anmak gerekir. Bacon, bu eserinde a priori fikirler taraflısı eski metafiziğe karşı tecrübeye dayanan mantığı ileri sürer. Bacon, modern felsefenin ve ilmî metodun kurucusudur.

BAUER, Bruno (1809-1882). — Alman filozofu ve din tenkitçisi. Bruno Bauer önceleri hegelci ekolün sağ kanadına mensuptu.

1839 'da Bonn üniversitesi profesörlüğüne getirildi ve gitgide sol hegelciliğe doğru kayarak kısa zamanda bu hareketin tanınmış şefi haline geldi. Bruno Bauer, **Sinoptik yazarların İncilinde anlatılan tarihi olayların tenkidi** (1841) adlı eserinde, Strauss'un **İsa'nın hayatı**'nda savunduğu tezi çürütmeğe çalışır. Strauss bu tezinde hıristiyan dinine ait efsanelerin ilk hıristiyan cemaatlerinin şuursuz düşünce mahsulleri olduğunu ileri sürmüştü. Bauer ise, aksine, bu efsanelerin bizzat İncil yazarları tarafından uydurulmuş olduğunu iddia eder. 1842 yılında Prusya hükûmetince profesörlükten atılan Bruno Bauer 1843 yılından itibaren birçok siyasî, tarihî ve din tenkidine ait eserler yayımlamıştır. Marx ve Engels, önceleri dost ve mücadele arkadaşları olan Bruno Bauer ile Edgard Bauer'i **Mukaddes Aile**'de şiddetle tenkit etmişlerdir. Bruno Bauer hayatının sonlarına doğru Bismarck'ın savunucusu oldu.

BAYLE, Pierre (1647-1706). — Fransız filozofu. Birçok eserler yazarak toleranssızlığa, peşin hükümlere ve bâtıl itikatlara karşı savaşmıştır.

BAZAROV, V (Vladimir Aleksandroviç Rudnev'in — doğumu 1874 — takma adı). — Ekonomi ve felsefe üzerine eserleri olan bir Rus yazarı. 1896 yılından 1907 yılına kadar bir sosyal-demokrat olarak aktif faaliyet göstermiş olan Bazarov, 1905 yılında yayımladığı **Gerçekçi dünya anlayışına hizmet** adlı derleme yazılar kitabından başlıyarak Mach, Avenarius ve diğer ampiriokritisistlerin felsefî görüşlerinin savunmasına girişti. Bazarov, daha sonraki yazılarında, Engels'in fikirlerine karşı olarak göstermeğe çalıştığı Plehanov'un fikirlerini tenkit vesilesiyle doğrudan doğruya diyalektik materyalizme saldırmış ve bunun bir "metafizik" materyalizm olduğunu söylemiştir.

BERNSTEİN, Edouard (1850-1932). — Alman sosyal-demokrat yazarı. Geçen yüzyılın sonlarında, marksizmin temellerinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiği hakkında ortaya attığı iddia (bu cereyana verilen "revizyonizm" adı buradan gelir) ile adını geniş çevreye duyurmağa başladı. Marx'ın doktrininin diyalektik karakterine hücum ile bunun bazı neticelerini (sefaletin artışı, düzenin nihaî çöküşü teorileri, devlet anlayışı, vs.) reddeden ve burjuvazinin sosyal ekonomisine kendi "tamamlama ve düzeltme" lerini eklemeğe çalışan Bernstein'in revizyonizmi daha başlangıçtan itibaren işçi aristokrasisinin emperyalist ideolojisine has çizgileri taşıyordu. Bernstein, felsefe alanında bilhassa diyalektik maddeciliğe karşı savaşmış ve Conrad Schmidt'le birlikte "Kant'a dönüş" lüzumunu ileri sürmüştür. Bernstein, antimarksist iman ikrarını teşkil eden **Sosyalizmin mukaddemeleri** (1899) adlı eserinde Hegel'in diyalektik metoduna şu sözlerle saldırır: "Bu metod marksist doktrinin sinesinde barınan bir hain, eşyanın her türlü konsekan müşa-

hedesi yolunda kurulmuş bir tuzaktır." Eserleri: **İngiliz büyük ihtilâlinde sosyalizm ve demokrasi** (1895), **Sosyalizmin mukaddemeleri ve sosyal-demokrasinin vazifeleri** (1899), **Sosyalizmin teorisine ve tarihine hizmet** (üç ciltlik makaleler dergisi) (1901), vs.

BİLGİ TEORİSİ (veya **Gnoseoloji**). — Felsefenin, insan için gerçeği (realite) bilmek, hakikati keşfetmek imkânını inceliyen kolu; bilginin kaynakları ve bilgi prosesüsünün aldığı şekiller hakkındaki teori. Her türlü bilgi teorisinin hareket noktası, felsefenin temel meselesine verdiği materyalistçe veya idealistçe cevaptadır. Materyalist bilgi teorisi objelerin, şeylerin, nesnelerin bizim dışımızda, bizden bağımsız olarak var oldukları, ihsaslarımızın dış dünyanın imajları olduğu prensipinden hareket eder. İdealist felsefe ise ya bilginin mistik bir idenin (fikir) zihindeki aksi olduğunu (Eflâtun'un, Hegel'in "objektif" idealizmleri), ya dünyanın idrakten doğduğunu, objelerin "ihsas kompleksleri" nden başka bir şey olmadığını (Berkeley'in, March'ın sübjektif idealizmleri) ya da dünyayı bilmeğe imkân bulunmadığı (Hume'un, Kant'ın agnostisizmleri) iddia eder.

BLANC, Louis (1811-1882). — Fransız müellifi ve siyasetçisi. 1840 yılında yazdığı **İş organizasyonu** adlı eser sosyalistler ve işçiler çevresinde büyük bir başarı kazanmıştır. Tarih alanındaki bellibaşlı eserleri: **On yılın tarihi** (1830-1840) (yayımlanışı 1841), **Fransız ihtilâli tarihi** (1847). Louis Blanc, cemiyetin sosyalist transformasyonunun sınıf mücadeleleri dışında, devletçe desteklenen genel atölyeler kurulması suriyle gerçekleşeceğini düşünüyordu. 1848 Şubat günlerinde Louis Blanc geçici hükümet üyeliğine tayin edildi ve Lukembourg'da toplanan ve "işçi meselesi"ni hal yoluna koymak, işçilerin durumunu düzeltmek çarelerini araştırmakla vazifelendirilen hükümet komisyonu başkanlığına getirildi. 15 Mayıs karışıklıklarından ve Haziran günlerinden sonra Belçikaya, oradan da İngiltereye geçti. İmparatorluğun çöküşünü müteakip tekrar Fransaya dönerek Millî Meclis üyeliğine seçildi. Louis Blanc genel olarak bütün modern sosyalist hareketin dışında kaldığı gibi, Paris Komünü'nü de dışında kalmıştır.

BOGDANOV (Alensandr Aleksandroviç Manilovski'nin — 1873 - 1938 — takma adı). — felsefeci, sosyolog, iktisatçı ve hekim. Sosyal-demokrasi hareketi içinde Mach, Avenarius ve başka ampiriokritisistlerin felsefî fikirlerine taraftarlık ediyordu. Eserleri: **Ampiriomonizm, Tarihî tabiat anlayışının temel unsurları** (1899), **Cemiyetin psikolojisi** (1903).

BOSSUET, Jacques Bénigne (1627-1704). — Fransız din adamı. Hıristiyan dogmalarının ve bunlara en ziyade sadık kaldığına inandığı katolikliğin ateşli savunucusu. Bossuet, bilhassa protestanlığa, kietizme ve kartezyanizme (Descartes'çılık) karşı mü-

cadele etmiştir. Devrin bazı tanınmış kişilerinin cenazelerinde söylediği dinî nutuklarıyle tanınmıştır. 1670 yılında XIV üncü Louis tarafından Veliahtın mürebbiliğine tayin edildikten sonra, öğrencisi için kaleme aldığı: **Mukaddes Kitaptan çıkarılma siyaset** (1678 yılında yazılmağa başlanmış ve yarım kalmıştır) ve **Cihan tarihi üzerine nutuk** (1681) adlı eserlerinde koyu bir monarşist ve teolojik tarih anlayışı taraflısı olarak görünür. Bossuet 1681 de Meaux piskoposluğuna tayin edilmiş ve ölünceye kadar bu vazifede kalmıştır

CEVHER. — Marksizm öncesi felsefede, eşyanın (şeylerin) değişen özelliklerinin zıddına olarak, mevcut olan her şeyin değişmez desteği, dayanağı. Cevher, metafizik (diyalektik olmıyan) materyalizme göre madde, idealistlere göre ise espri (ruh), Tanrı, ide (fikir) 'dir. Descartes biri spiritüel (ruh), diğeri cismanî (madde) olmak üzere iki cevherin varlığını kabul ediyordu. Spinoza, Descartes'ın bu düalist anlayışını tenkit ederek monistik bir sistem kurmuş, düşünce ile yaygınlığı tek bir cevher'in, tabiatın sıfatları (yüklemleri) yapmıştır. Agnostikler (Hume, Kant) cevheri bilinemez olarak ilân ediyorlardı. Diyalektik materyalizm değişmez bir cevher fikrini reddeder. Cevher veya mahiyet, yani âlemin temeli, devamlı hareket ve gelişme halinde bulunan madde'dir. Diyalektik maddecilik aynı zamanda mahiyet ile fenomenin, yani madde ile onun büründüğü şekillerin birliği üzerinde durur. Esasen, madde nosyonu, cevher nosyonundan daha açık ve daha sarihtir.

CONDİLLAC, Etienne-Bonnot de (1715-1780). — Fransız filozofu. Condillac, 1746 yılında yayımladığı **İnsan bilgilerinin menşei hakkında deneme** adlı eserinde Locke'un sansüalist felsefesini savunuyordu. **Sistemler kitabı**'nda (1749) Descartes'ı, Spinoza'yı ve Leipniz'i çürütmeğe çalışmıştır. Condillac, **İhsaslar kitabı**'nda (1754) sansüalizmi en son neticelerine kadar götürür, ihsasın bilgilerin biricik kaynağı olduğunu ve bütün fikirlerin şekil değiştirmiş veya birleştirilmiş (transformées ou combinées) ihsaslardan ibaret olduğunu ilân eder.

CROCE, Benedetto (1866-1952). — İtalyan filozofu. Croce, XIX uncu yüzyılın sonlarından itibaren kendisini marksizmin "tenkidi" işine verdi. Plehanov, Croce'yi diyalektik metodun ve materyalizmin sarsılmaz hasmı olarak vasıflandırır. Croce mutlak idealizim taraflısıdır; biricik gerçek varlığın espri olduğuna inanır. Tarih espirinin gelişme seyrinden ibarettir. Croce'nin felsefesini Hegel'inkinden ayıran şey, Kant'ın derinden tesiri altında bulunması ve hegelci diyalektik metodun taşıdığı rasyonel çekirdeği bir yana atmasıdır.

ÇERNİŞEVSKİ, Nikolay Gavriloviç (1829-1899). — K. Marx'ın deyişiyle, "büyük Rus bilgini ve tenkitçisi". "Basit halk" ın istismar ve baskı boyunduruğundan kurtarılması gerektiğine ina-

nıyordu. Bu yolda gösterdiği faaliyet Çarlık hükümeti tarafından kısa zamanda engellenmiş ve kendisi 1862 yılında tevkif edilerek hemen hemen ömrünün sonuna kadar hapiste tutulmuştur. Bir sosyalist olarak Çernişevski esaslı bazı noktalarda genellikle ütopik sosyalizm sınırları içinde kalır. Marx'ın doktrini hakkında bilgisi olmamıştır. Felsefi görüşlerinde sıkı bir materyalist ve Feuerbach'çıdır. Eserlerinin muhtelif yerlerinde geliştirdiği bazı fikirleri modern diyalektik materyalizme çok yaklaşır. Meselâ, felsefî ve siyasî fikirlerin tarihi hakkında şöyle der: "Siyasî teoriler ve bütün felsefe doktrinleri, genel olarak, meydana gelişleri sırasında daima kurucularının sosyal durumunun şiddetle tesiri altında kalmışlardır ve her filozof kendi cemiyeti içinde o zaman iktidar için mücadele eden siyasî partilerden birinin şampiyonluğunu yapmıştır." Diğer taraftan Çernişevski'nin şöyle dediği görülür: "İlerlemeyi sağlıyan esas kuvvet ilimdir. Binaenaleyh, ilerleme **bilginin bir neticesidir.**" Çernişevski ekonomik görüşlerini, John Stuart Mill'in rusçaya çevirdiği **Ekonomi politiğin temelleri** adlı eserine yazdığı not ve eklerde izah eder' "Aydınlık" yüzyılı büyük Fransız filozofu Voltaire gibi Çernişevski de çok çeşitli konular üzerinde yazılar yazmıştır. Hapiste iken yazdığı **Ne yapmalı?** adlı tezli romanı büyük ün kazanmış ve 1860-1880 yılları inkılâpçı gençliğine fikir kılavuzluğu etmiştir. Eserleri 10 cilt halinde 1906 yılında Petersburgda basılmıştır.

DARWİN, Charles-Robert (1809-1882). — Ünlü İngiliz natüralisti. Üniversite tahsilini bitirdikten sonra, 1831 yılında, kaptan Fitz-Roy'un seferine natüralist olarak katıldı. 5 yıl süren bu seyahat sırasında Kuzey Amerikayı, Pasifik adalarını dolaştı ve sayısız dokümanlar ve müşahedeler ile yurduna döndü. Bu malzeme onun devâsâ eserine temel vazifesi görmüştür. Darwin 1859 yılında ana eseri olan **Nevilerin menşei**'ni yayımladı. Bu eserinde o, transformizm teorisini yeni esaslar üzerinde genişletiyordu. Darwin, bundan sonra bir sıra eserler yayımlıyarak tekâmül nazariyesini geliştirdi. Bu eserler arasında **İnsanın ceddi**'ni (1871), **İnsanda ve hayvanlarda heyecanların ifadesi**'ni (1873), vs. sayabiliriz. Darwin'in teorileri tabiat ilminde hakikî bir inkılâp yapmıştır.

DEMOKRİTOS. — İ. Ö. V inci yüzyılda yaşamış ünlü Yunan düşünürü. Yazıları günümüze ulaşamamıştır. Demokritos'un doktrinini ancak onun "Elealı" şakirtlerinden öğrenebiliyoruz. Demokritos atom teorisinin kurucusudur. Bu teoriye göre, madde atom denilen birtakım aslî ve bölünmez parçacıklardan müteşekkildir. Demokritos aynı zamanda cihanşümul "oluş" doktrininin babasıdır.

DESCARTES, René (1596-1650). — Ünlü Fransız filozofu. Avrupada birçok seyahatler yaptıktan sonra Hollandanın bir kasabasına çekilip tam bir inziva içinde kendisini etüdlerine ve fel-

sefî çalışmalarına verdi. Descartes, 1637 de **Aklın idaresi** ve **ilimlerde hakikatin araştırılması için metod üzerine konuşma**, 1641 de **Metafizik düşünceler**, 1649 da **Ruhun pasyonları** adlı eserlerini yayımladı. Descartes, felsefesinde, otorite prensipine bakmıyarak bunun karşısına araştırma ve inceleme zihniyetini koydu. O vakte kadar metafizik antitelerin hüküm sürdüğü fizik ilimler alanına tabiî kanunlar fikrini soktu. Descartes'in sistemi entelektüalist bir sistemdir. Descartes'a göre âlem bir ideler (fikirler) âlemidir. Burada her şey genel ve zarurî münasebetlere göre düzenlenir ve birbirine bağlanır. Bilgilerimizin doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde karar verecek hakem akıldır. Descartes'in rasyonalizmi (akılcılığı) halis bir burjuva felsefesidir, çünkü Ortaçağın teolojik düşüncesine karşı olan burjuvazinin ihtiyaçlarına tam mânasıyle uyar.

DİDEROT, Denis (1713-1784). — Fransız filozofu ve müellifi. **Ansiklopedi'nin** başlıca yazarı. Ayrıca, **Görenlerin yararına körler hakkında mektup** (1749), **Gayrimeşru oğul** (1757), **Aile babası** (1758) adlı eserleri vardır. **Körler hakkında mektup** yüünden Vincennes'de hapis yatmıştır. Diderot, Rusyada II nci Katerin nezdinde kısa bir süre kaldıktan sonra (1773), **Kaderci Jacques, Dindar kadın, Rameau'nun yeğeni** eserlerini yazdı. Diderot,Materyalist ve ateist idi. Ahlâkın bir insan icadı olduğunu söylüyordu. Ona göre, biricik ahlâkî mükellefiyet tabiata uymak ve iyilikseverolmaktır. (Diderot, **Salonlar** adı eseriyle haklı olarak sanat tenkitçiliğinin kurucusu ünvanını kazanmıştır.

DİETZGEN, Joseph (1828-1888). — Deri işçisi. 1864-1869 yılları arasında St. Petersburg'da bir deri imalâthanesini idare etti. Sonra Siegburg şehrinde zanaatkârlık etti. 1884 yılından itibaren New-York'ta ve Chicago'da gazetecilik yaptı. Dietzgen'in Marx ve Engels'ten tamamiyle ayrı olarak meydana getirdiği ve böyleyken marksizme çok yaklaşan bir monist bilgi doktrini vardır.

DİYALEKTİK. — Bu kelime başlangıçta münakaşa sanatı veya ilmi mânasına geliyordu. Eflâtun'a göre, diyalektik her şeyden önce bir fikir veya prensipten bundaki müspet veya menfî bütün neticeleri çıkarmak sanatıdır. Yine Eflâtun'a göre, diyalektik aynı zamanda zihnin (esprinin) ihsaslara ait verilerden ide'lere, eşyanın ezelî ve değişmez prensiplerine ve bunların en birincisi olan iyilik idesine doğru muhakeme yolu ile kademe kademe yükselişidir. Eflâtun'un gözünde ideler gerçek adına lâyık biricik varlıklar olduğundan diyalektik veya ideler ilmi neticede ilmin ta kendisi oluyordu.

Hegel'de diyalektik, iđe'nin (fikrin) birbirini takip eden safhalardan (tez, antitez, sentez) geçerek mutlak ide'ye ulaşıncaya kadar devam eden hareketidir.

Marx ve marksistlere göre ise, diyalektik artık ide'nin

hareketi olmayıp bizzat eşyanın tezatlar arasında gelişen hareketidir ve esprinin hareketi eşyanın hareketinin şuurdaki aksinden başka bir şey değildir.

DÜALİZM. — **Monizm**'in aksine olarak, varlığın prensipini tek bir cevherde değil de, biri maddî, diğeri spiritüel olan ve birbirini karşılıklı olarak dışarıda bırakıp aralarında çatışan iki farklı cevherde gören felsefî tandans. Meselâ Descartes varlığın temelinde böyle birbirinden ayrı iki cevher (ruhî ve cismanî) bulunduğunu söylüyordu. Düalizm, materyalizm ile idealizmi boş yere uzlaştırmağa çalışır. Gerek materyalist, gerekse idealist teoriler düalizmi reddederler. Modern materyalizm, materyalist monizm zemini üzerinde yer alır. İdeal, materyel'e bağlıdır ve bunun dışında mevcut değildir. İdeal, belli bir gelişme safhasına ulaşmış maddeden doğar; bunun için de maddeye çözülmez bir şekilde bağlı ve tâbi olarak düşünülmelidir. Dünya çift değil, tektir ve onun birliği maddîliğindedir.

DÜHRİNG, Eugen (1833-1921). — Alman filozofu ve ekonomisti. Bir müddet Berlin üniversitesinde felsefe ve millî iktisat dersleri vermiştir. Genç yaşında gözleri tamamen görmez olan Dühring, hayatının sonuna kadar önce Berlinde, sonra Nowawes'de yazarlık yaptı. Burjuva sosyalizminin en tipik temsilcilerinden olan Dühring, kendisini insanlığın hayatını değiştirecek bir reformcu sayıyordu. Kalabalık dinleyici kitleleri karşısında türlü çeşit konular üzerinde konferanslar veriyordu. Fakat, Berlin üniversitesi profesörlerine karşı açıkça şiddetli hücumlarda bulunması yüzünden çok geçmeden kürsüsünden atıldı. Dühring, 1870-1880 yılları arasında sosyal-demokrasi hareketi içinde birçok taraflar kazandı. Yazdığı birçok eserlerde, keşfettiğine inandığı birtakım mutlak "nihaî hakikatler" e dayanarak kendine has bir sosyal ve felsefî sistem meydana getirmişti. Hıristiyanlığa düşman ve ateşli bir antisemit idi. Dühring, vasıtalı bir şekilde ve kendi arzusu hilâfına olarak, ilmî sosyalizme büyük bir hizmette bulunmuştur. Marx'a ve Lassale'e karşı giriştiği öfkeli hücumları ve büyüklük kompleksinin damgasını taşıyan "gerçek felsefesi", Engels'i **"Bay Eugen Dühring ilmi altüst ediyor (Anti-Dühring)** adlı ünlü klâsik pamflesini yazmağa sevketti. Kısa zamanda, yeni yetişen işçi aydınları nesillerinin felsefî rehberi haline gelen bu eserinde Engels, Dühring'in bütün sistemini amansız bir didiklemeye tâbi tutuyor ve ilk defa olarak yetkiyle **diyalektik** materyalizmin tam ve açık bir ekspozesini sunuyordu. Eserleri: **Tabiî diyalektik** (1865), **Felsefe dersleri** (1870), **Mantık ve ilim teorisi** (1878). **Tenkidî felsefe tarihi** (1894), **Millî ve sosyal ekonomi dersleri (1892),** vs.

EKLEKTİK, EKLEKTİZM. — Ayrı neviden ideolojik cereyanların, fikir ve teorilerin mekanik bir şekilde, prensipsizce bir araya getirilmesi. Eklektikler, materyalizm ile idealizmi uz-

laştırmağa çalışırlar. Konsekan olmıyan her felsefe az çok eklektik bir karakter taşır.

ENGELS, Friedrich (1820-1895). — K. Marx'ın en aziz dostu, onunla birlikte diyalektik maddeciliğin ve ilmî sosyalizmin kurucusu. Engels'in başlıca meziyeti diyalektik materyalizmin ekspoze edilmesinde ve geliştirilmesinde kendisini gösterir. Teorik eserleri arasında felsefî pamfleleri baş yeri tutar. İşçi hareketi üzerinde derin bir tesir yapmış olan bu şaheserler, ilmî değerlerini günümüze kadar muhafaza etmekle kalmamış, aynı zamanda gittikçe artan bir önem ve değer kazanmışlardır. Engels, bu eserlerinde felsefe ile sosyal sınıf mücadeleleri, istihsal kuvvetlerinin gelişmesi ve tabiat ilimlerinin bu gelişmeye paralel hamleleri arasındaki diyalektik münasebetleri erişilmez bir ustalık ve açıklıkla gösterir. Engels, bu suretle, okuyucuyu daima değişik ve yeni yollardan geçirerek hakikat bildiği şu neticeye ulaştırır: insanlığı gerçekten hürriyete kavuşturacak felsefe ancak ve ancak **diyalektik** materyalizm olabilir, çünkü teorik düşünce gemisini idealizmin kayalığına ve âdi mekanist materyalizmin girdabına düşmekten koruyacak ve konsekan bir materyalist bilgi teorisinin başarı kazanmasını sağlıyacak biricik felsefe budur. Engels'in burada sayabileceğimiz bellibaşlı eserleri şunlardır: **Bay Eugen Dühring ilmi altüst ediyor (Anti-Dühring)** (1878). Lessing tarzında kaleme alınmış bu polemik eserinde, Engels canlı, sürükleyici, mücadeleci bir üslûpla materyalist dünya görüşünün verimli ve kâbına erişilmemiş bir savunmasını yapar. **Ludwig Feuerbach ve klâsik Alman felsefesinin sonu** (1888). Bu eser, felsefî düşüncenin Hegel'den Marx'a kadar gelişmesi üzerine bir denemedir. Engels, eserinin sonuna Marx'ın Feuerbach hakkındaki ünlü tezlerini de eklemiştir. **Tabiatın diyalektiği.** Engels'in ölümünden sonra yayımlanmış olan bu yarım kalmış eser 1873-1892 yılları arasında kaleme alınmış ve çoğu hiçbir yerde çıkmamış olan bazı makalelerden ve fragmanlardan meydana gelmiştir. İdealist felsefenin yeni şekillerine karşı mucadelede **Anti-Dühring**'le birlikte başvurulacak başlıca kaynağı teşkil eden bu eserinde Engels, diyalektik maddeciliği tabiat ilimlerinin o devirdeki en son verilerine tatbik eder, bu felsefenin modern tabiat ilimleri tarafından nasıl doğrulandığını ve nasıl bunlarla âhenkli bir bütün teşkil ettiğini gösterir. Engels'in diğer önemli teorik ve metodolojik eserlerinden bazıları: **Feuerbach üzerine Marx ve Engels, Alman ideolojisi**'nin birinci kısmı; **Manifesto** (1848) (Marx'la birlikte yazılmıştır); **Almanyada ihtilâl ve karşı ihtilâl; Sosyalizmin ütopyadan ilme doğru gelişmesi** (1883); **Ailenin özel mülkiyetin ve devletin menşei** (1884); **İlk hıristiyanlığın tarihi üzerine** (Neue Zeit, 1894-1895); ayrıca: **Marx ve Engels'in edebî mirasından seçme parçalar** (F. Mehring tarafından yayımlanmıştır, 3 üncü baskı 1920). Engels'in, ölümünden sonra yayımlanmış zengin bir muhaberatı da vardır: en başta: **Fr. Engels ile M. Marx**

arasındaki mektuplaşmalar (A. Bebel ve E. Bernstein tarafından yayımlanmıştır; 1913); **Joh. Phil. Becker ve daha başkalarının mektupları ve mektuplarından parçalar** (1906); **Fr. Engels'ten E. Bernstein'e mektuplar** (E. Bernstein tarafından yayımlanmıştır, 1925). eo

EPİKUROS. — İ. Ö. IV üncü yüzyılda yaşamış bir Yunan filozofu. Felsefesini Atinada tedris etmiştir. Epikuros'un sayısı 300 ü bulduğu söylenen eserlerinden bugün elimizde ancak doktrinini özetliyen 4 mektup ile bir vecizeler dergisi kalmıştır. Epikuros'a göre âlem sonsuz sayıda atomlardan meydana gelmiştir. Bu atomlar rastgele karşılaşır, birleşir ve ayrılırlar. Zaruret yoktur. İnsan hürdür ve ölümden korkması için bir sebep mevcut değildir. İnsanın hasselerinden(beş duygusundan) gelen bütün tasavvurları doğrudur. Böylece, korku ve hatâdan kurtulmuş olan insan dayanıksız ve geçici mutluluklardan vazgeçerek mutedil hazların verdiği dayanıklı ve sürekli mutluluğu elde etmeğe çalışmalıdır.

FENOMENOLOJİ. — Hegel'de, vasıtasız hassî idrakten "mutlak şuur" a varıncaya kadar insan şuurunun tekâmülünü, kendi kendisi hakkında şuur edinen esprinin bizatihî gelişmesi (autodéveloppement) olarak gösteren idealist anlayış.

FEUERBACH, Ludwig (1804-1872). — Materyalist Alman filozofu. Devrinin ünlü kriminolojisti Paul-Anselme Feuerbach'ın oğlu. Felsefî fikirlerinden ötürü akademik karyeri bırakıp fakir ve münzevî bir köy hayatı yaşamak zorunda kalan Feuerbach, sol hegelcilikten materyalizme gelmiştir. Feuerbach'a göre: "düşünce varlıktan çıkmıştır, yoksa varlık düşünceden çıkmamıştır." İnsan tabiatın bir mahsulü olup, din insan tabiatının fantezist bir aksidir (reflet). "İnsana bakıp Tanrısını, Tanrısına bakıp insanı tanırsın; bu iki şey aynıdır." İnsanı Tanrı yaratmamıştır, Tanrıyı insan kendi suretinde yaratmıştır. Feuerbach'ın felsefesi, Hegel ile Marx'ın felsefeleri arasında bir bağlayıcı halka teşkil eder. Bazı yazılarında XVIII inci yüzyıl Fransız materyalizmini çok hakir görmesine rağmen, Feuerbach gerçekte XVIII inci yüzyıl Fransız materyalizmini bütün meziyet ve kusurları ile — yani her türlü "teoloji" ye karşı asil, mağrur ve inkılâpçı nefreti ve sosyal fenomenleri, sosyal aksiyonları izahta idealistçe davranışı ile — yeniden dirilten düşünür olmuştur. Feuerbach'ın materyalizmini sosyal fenomenler alanına konsekan bir şekilde ancak — bir vakitler onun şakirtleri olan — Marx ve Engels tatbik etmişlerdir. Fakat, onlar bu işi, Feuerbach'ın materyalizmini geliştirip bir diyalektik tarihî maddecilik haline getirmek suretiyle yapmışlardır. Feuerbach'ın başlıca eserleri: **Hıristiyanlığın mahiyeti** (1841), **Felsefede reform üzerine geçici tezler** (1841), **Geleceğin felsefesinin prensipleri** (1842), vs.

FİLİSTEN. — Dar kafalı, basit düşünceli kimse.

FOURİER, François-Marie-Charles (1772-1837). — Ünlü Fransız ütopyacı sosyalisti. Hayatının büyük bir kısmını mağaza müstahdemliği yaparak geçirmiştir. 1808 de **Théorie des quatres mouvements et des destinées générales,** 1822 de **Traité de l'association domestique et agricole** adlı eserini yayımladı. Fourier bu eserlerinde kozmogonik ve sosyal doktrinini izah eder. Fourier'ye göre, insanlığın mutluluğu falanster'lerin kurulmasına bağlıdır. Aşağı yukarı 1200-1500 er kişilik bu küçük cemaatlerde bütün mallar müşterek olacaktır. Fourier, fikirlerini hayata geçirebilmek için bir filântropun hayırseverliğine güveniyordu. Emrine verilen paralar sayesinde 1830 yılında Condé-sur-Vesgres'de bir falanster kurmağa ve fikirlerini yaymak için "Le phalanstère" adıyle bir gazete çıkartmağa muvaffak oldu. Fakat, her iki teşebbüs de sonunda battı. Bununla beraber, Fourier'nin doktrini büyük bir şöhret kazanmıştır.

GUİZOT, François (1787-1871). — Fransız devlet adamı ve tarihçisi. Guizot, mesleğine yeni zamanlar tarihi profesörü olarak başladı. 1830 da Millet Meclisine seçildi ve burada muhalefete katıldı. Temmuz monarşisinde sırasıyle Diyanet İşleri, İçişleri ve Dışişleri bakanı oldu. Daha sonra Londraya elçi tayin edildi. 1847 eylülünden Temmuz monarşisinin yıkılışına kadar Başbakanlık yaptı. 1848 ihtilâlinden sonra İngiltereye gittiyse de çok geçmeden Fransaya döndü. Guizot, İngiliz konstitüsyonu taraftarlarının teşkil ettikleri politik ekole mensuptur. En tanınmış eserleri: **İngiliz ihtilâli tarihi** (1827-1828), **Avrupa medeniyeti genel tarihi, Fransız medeniyeti tarihi.**

HAECKEL, Ernest (1834-1918). — Almanyada militan bir materyalizm cereyanının en ünlü temsilcisi. Darwin'in transformizm teorisine dayanarak biyolojide reform yapan çok değerli bir reformcu ve XIX uncu yüzyıl ikinci yarısı zoolojistlerinin en büyüğü. İena üniversitesi zooloji profesörlerinden ve "Alman monistleri birliği" nin kurucusu ve fahrî başkanı. Haeckel'in materyalizm lehinde yürüttüğü mücadele onlarca yıl milletlerarası felsefe alanında münakaşa konusu olmuştur. Haeckel, kendi dünya görüşüne "monizm" adını veriyordu. Haeckel "monizm" sözünden, psişik fenomeler de dahil olmak üzere bütün tabiat fenomenlerinin yüksek bir "cevher" mefhumu içinde sentezleştirilmesini anlıyordu. Bu "cevher" in başlıca sıfatları madde ve enerji idi. Madde ve enerjiye hükmeden genel kanun da, bunların muhafazası kanunudur. Tabiattaki bütün kuvvetlerin "birliği" ve "cevher kanununun mutlak kudreti", Haeckel'e göre kaçınılmaz bir şekilde "metafiziğin üç temel dogmasının, yani: Tanrı, hürriyet ve ölümsüzlük dogmalarını yıkar". Bunlar "üç şairane imaj" dan başka bir şey değildir. Haeckel, daha sonra, cevher'e üç sıfat: kuvvet, madde ve ihsas atfetmiş ve kendi dünya anlayışına hilozoist monizm adını vermiştir. Engels, **Tabiatın diyalektiği**'nde Haec-

kel'in kuvvetli ve zayıf yanlarını belirtir. Eserlerinden başlıcaları: **Darwin'in tekâmül teorisi** (1863), **Organizmaların genel morfolojisi** (1866), **Yaradılışın tabiî tarihi** (1874), **Din'le ilim arasındaki bağ, Monizm (1892), İnsanın menşei hakkında bugünkü bilgimiz (1899), Monizm ve tabiat kanunu** (1906), vs...

HEGEL, Georg, Wilhelm Friedrich (1770-1831). — İdealist Alman filozoflarının en büyüğü. Hegel büyüklüğünü bilhassa diyalektik metoduna, idealist bir şekilde anlamasına rağmen, aslında doğru olan bu metoda borçludur. Hegel **objektif** idealist bir düşünürdür. Ona göre: İnsanlık tarihinde ifadesini bulan mutlak akıl, mutlak ide (fikir) ilk prensip ve tek gerçektir. Bu ilk prensip, tek gerçek kendisini doğrudan doğruya tabiat halinde "haricîleştirir" ("s'extériorise") ve bu değişiklikten sonra tekrar espri şeklinde kendi kendisine döner. Bizatihî (en soi) ide (fikir) tabiatın ve tarihin demiurgos'udur (yaratıcısı): mutlak düşünce bu suretle âlemin oluş kanunlarını ortaya koyar ve gerçek (realite) bu mantiki-diyalektik gelişmenin safhalarını aksettirir. Bu mânada, Hegel'in sistemi panlojizm karakteri taşır. Hegel'de düşünce yegâne süje olarak anlaşılmış olup gerçek varlık bu süjenin yükleminden (prédicat, mahmul) ibarettir. Mutlak fikir bütün insanlık tarihinin temelidir. Fakat, mevcudiyeti kâinattan önce gelen bu mutlak fikir aslında mücerret ve mistik bir kılıf içinde sunulan hıristiyanlığın şahsî Tanrısından başka bir şey değildi. Hegel'in "ide" sinin bu karakteristiği Feuerbach tarafından tespit edilmiştir. Bundan sonra, ilk defa olarak Marx, süje ile objenin birliğini tabiatta ve insan cemiyetinde görmek suretiyle Hegel'in diyalektiğini tersine çevirip gerçekten ayakları üzerine koymuş ve bilhassa bunun hakikî inkılâpçı özünü meydana çıkarmıştır. Hegel'in başlıca eserleri: **Esprinin fenomenolojisi** (1807), **Mantık ilmi** (1812-1816), **Felsefi ilimler ansiklopedisi** (1817), **Hukuk felsefesinin prensipleri** (1820).

HELVÉTİUS, Claude-Adrien (1715-1771). — Fransız filozofu. **Espri'ye dair** adını taşıyan eserinde Locke'un sansüalist felsefesini geliştirmiştir. Helvétius bütün esprilerin eşit olduğunu söylüyordu. Esprileri birbirinden ayıran farkların tek kaynağı terbiyedir.

HERAKLEİTOS (I. Ö. 544-475). — "Karanlık" lâkabıyle anılan Herakleitos Anadolunun Efesos (Efes) ticaret şehrinde doğmuştur. Antik çağın en seçkin diyalektikçi düşünürlerindendir. Herakleitos'a göre, **oluş,** yani sonlu'dan sonsuz'a ve sonsuz'dan sonlu'ya aralıksız geçiş, zıtlarla hareket eden biricik nihayetsiz prosesüsü, varlıkla yokluğun birliğini, âlemin özünü (mahiyetini) teşkil eder. Herakleitos, bütün eşyadaki (şeylerdeki) bu istikrarsızlıkta, bütün varlığın bu devamlı değişmesinde, kâinatın en genel kanununu görüyordu. Her şey akar, hiçbir

şey kararlı değildir; öyle ki, "biz aynı nehire iki defa giremeyiz". Kâinat barış ve savaştan, yaz ve kıştan, med ve cezirden, tokluk ve açlıktan, vs. ibarettir. Âlemin hâkim prensipi olan **tezat,** Herakleitos'a göre eşyanın özünde mündemiç olup, her şey ancak bir **zıtlar birliği** olarak mevcuttur, "Bir'den her şey, her şeyden Bir çıkar".

HİLOZOİZM. — Tabiattaki bütün şeylerin özünde bir canlılık ve hassaslık bulunduğunu söyliyen doktrin. İlk Yunan materyalistleri, Fransız materyalistlerinin bazıları (Robinet) hilozoist idiler. Bu doktrin maddenin bütün şekillerine hissetmek ve düşünmek melekesi atfeder.

HOBBES (1588-1679). — İngiliz filozofu. 1651 yılında yayımladığı **Leviathan** adlı eserinde devletin nasıl olması gerektiğini anlatır. Hobbes'a göre, devlet ferdî iradelerin toplamından meydana gelen bir dev varlıktır. Ferdî iradeler, tıpkı elin kafaya itaat etmesi gibi, daima ve her şeyde devlete itaat ederler. Hobbes'un bu eseri mutlakıyetçiliğin bir izahından ibarettir. Hobbes, daha sonra yazdığı **De corpore politico** (1655) ve **İnsana dair** adlı eserlerinde imanlı bir sansüalist, metaryelist ve determinist olarak görünür.

HOLBACH, Paul-Henri-Dietrich, baron d' (1723-1789). — Fransız filozofu. İstibdata ve dine karşı birçok eserler yazmıştır. Bu eserlerin en tanınmışı olan **Tabiat sistemi**'nde Holbach fizik ve moral dünyanın materyalist ve mekanik bir sentezini yapmayı dener. Holbach espri ile maddeyi, ahlâk ile fiziği aynılaştırır. Ona göre, madde ve onu canlandıran hareket âlemin temelidir ve âlem mutlak bir determinizme tâbidir.

HUME, David (1711-1776). — Septik (şüpheci) ve agnostik İngiliz filozofu ve aktif siyaset adamı. Sosyal ekonomi problemleri hakkında denemeler kaleme almıştır, orijinal bir tarihçidir. Hume'un felsefesi; Locke'un tecrübî felsefesiyle başlayıp, dada sonra Berkeley'in sübjektivizmine dönen ve nihayet bütün **esaslı meselelerde** fenomenalizmi ve agnostisizmi, yani bilginin imkânsızlığını kabul eden teoriyi benimseyen İngiliz burjuvazisine has düşünce istikametinin gelişmesinde en yüksek noktayı teşkil eder. Hume, Berkeley gibi maddî cevherin inkarıyle yetinmeyip "akademik şüpheciliğini" sebep netice münasebetlerine de yayar ve **sebeplik (illî, causal) münasebetler** hakkındaki fikrimizin alışkanlık tarafından şartlandırıldığını ve sübjektif bir zaruret hissinden doğduğunu ilân eder. İrlandalı piskoposun (Berkeley) spiritüel cevheri "ben", Hume'da bir hisler ve tasavvurlar mihrakı halini alır. Hume, bütün ruhî hayat mekanizmasını tedai fenomenleriyle izah eder. Dış dünyanın varlığı faraziyesi de yine sübjektif bir şekilde, ayrı soydan bir "inanç" ile izah olunur. Hume'un görüşleri, hem bütün XIX uncu yüzyıl pozitivizmi için geniş temeller sağlamış,

hem de Kant'a bilgi problemini "kritik" metod yardımıyle" ele almak fikrini ilham etmiştir. Hume'un para teorisi — Marx bunu **Ekonomi politiğin tenkidi**'nde tahlil eder — onun felsefesinin, işaretler (semboller) arası münasebetler olarak anlaşılan iktisadî münasebetlere tatbikinden ibaret olup filozofun, aslî temel prosesüslerin yerine eşyanın sathî görünüşünü koyan burjuvaca anlayışı için pek karakteristiktir. Hume'un başlıca eserleri: **İnsan tabiatı hakkında inceleme** (1739-40), **İnsan zihni üzerine bir araştırma** (1748).

HUXLEY, Thomas Henry (1825-1895). — Faaliyetiyle çevresi üzerinde çok tesirli olmuş bir İngiliz natüralisti, Londrada **Royal College of Surgeon**'da ve **Royal Institution**'da biyoloji profesörü, **Royal Society** ve ilimlerin öğretimini teşvik için kurulmuş Kıraliyet komisyonu üyesi; tabiat ilimlerinin ünlü vülgarizatörü. Huxley'in ilmî araştırmaları zoolojinin ve antropolojinin gayet çeşitli disiplinlerini kucaklar. Huxley, tekâmül teorisini ve özellikle darwinizmi akademinin parukalı eski kafalarına ve klerjenin şöhretlerine karşı enerji, ustalık, zekâ ve ihtirasla müdafaa etmiş, bu davranışı ona İngiltere sınırlarını çok aşan bir ün sağlamıştır. Huxley kendisine "Darwin'in umumî vekili" adını takmıştı. Huxley, bilhassa, insanın maymundan geldiği tezini savunmuş ve bunu 1863 yılında ilk defa olarak delillendirmiştir. Kalabalık işçi dinleyiciler önünde birçok konferanslar vermiştir. Huxley, felsefede ,İngiliz natüralistleri için tipik olan bir kararsızlık, tutarsızlık ve kaypaklık gösterir ve "genel efkâr" ın gelenekleri önünde boyun eğerek yüksek sınıfların halk kitlelerini kesif dinî propaganda ile oyalamasına sahayı serbest bırakır. Felsefesi, ilmin kazançlarına dayanan materyalistçe bilgiler ile Hume'un fikirlerinin bir karışımıdır. Tanrının varlığı meselesi karşısında duraklayıp bunu çözülmesi imkânsız bir mesele olarak açık bırakan dünya görüşü hakkında "agnostisizm" tâbirini ilk defa Huxley kullanmıştır. Birçok ilim kitabından başka müteaddit popüler eserler de yazmış olan Huxley'in bu eserleri içinde en tanınmışları şunlardır: **İnsanın tabiattaki yerini gösteren şahitler** (1863), **Organik tabiattaki fenomenlerin sebepleri hakkında bildiklerimiz** (1865), **Bir fizyoloji taslağı üzerine halk konferansları** (1866), vs.

İDEALİZM. — Felsefen intemel problemini, yani düşünce ile varlık arasındaki münasebet meselesini şuura, espriye öncelik tanıyarak çözen gayriilmî felsefe cereyanı. İdealizm, dünyayı "şuur" un, "mutlak ide" nin, "cihan esprisi" nin cisim kazanması şeklinde anlar; veya yalnız şuurumuzun gerçek bir mevcudiyete sahip bulunduğunu, varlığın, tabiatın ise ancak şuurun, ihsasların, tasavvurların, mefhumların bir mahsulü olduğunu iddia eder. İdealizmin objektif ve sübjektif olmak üzere başlıca iki çeşidi vardır.

KANT, Emmanuel (1724-1804). — Ünlü Alman filozofu. Bütün ömrünce Koenigsberg üniversitesinde ders okutmuştur. 1755 yılında **Kâinatın fiziği ve Gök teorisi** adlı eserini yayımladı. Bu eser Laplace'ın yıldızların meydana geliş tarzı hakkındaki teorisine öncülük etmiştir. Kant, 1781 de **Saf aklın tenkidi**'ni, 1787 de **Ebedî barış üzerine disertasyon**'unu kaleme aldı. Kant'ın felsefesine göre, insan zihni eşyanın (şeylerin) prensipini, "bizatihî (kendinden) şey" i bilemez, eşyayı ancak bize göründükleri gibi, birbirleriyle ve bizimle münasebetleri içnde bilebilir. Kant, Fransız ihtilâlini sempati ile karşılamıştır. Kendisi bir liberal olmakla beraber müesses kanunlara riayetkârdır. Din konusunda rasyonalisttir, fakat mevzu (pozitif)) dinlere hürmet eder. Felsefede dogmatizme hücum etmesine rağmen şüphecilikten kaçınır. Ahlâk alanında her türlü dış kanunu reddettiği halde, reddettiklerinden daha sert bir iç kanununa boyun eğer. Spekülâsyonda cesaret ve atılganlık, kurulu düzene ve alışılmış pratiğe riayetkârlık Kant'ın düşüncesinin karakteristik vasfıdır. Kısaca, Kant tam bir liberal burjuva tipidir.

KAUTSKY, Karl (1854-1932). — Alman sosyal-demokratı, II nci Enternasyonal devrinin tanınmış nazariyecisi, ekonomist ve tarihçi. İlmî faaliyetine Engels'in idaresi altında başlamıştır. Uzun müddet Alman sosyal-demokrasisinin ilmî organı **Neue Zeit**'in redaktörlüğünü yapan Kautsky burada revizyonizme karşı mücadele ediyordu. 1909 yılında çıkan **İktidar yolu** adlı eserinde Kautsky henüz marksist pozisyonunu muhafaza eder. Fakat, 1910 yılında Rosa Luxembourg, Fransız Mehring, Clara Zetkin vs. idaresindeki "sol" kanatla münakaşalar başlayınca Kautsky'nin "merkezci" tutumu gittikçe daha bariz bir şekilde kendini gösterdi. Kesin önem taşıyan meselelerde (kitle grevleri, emperyalizm, vs.) uzlaştırıcı kaypak bir pozisyon aldı. 1914 savaşı başlayınca, bir müddet tereddüt ettikten sonra nihayet kesin olarak reformizme katıldı ve daha önceki pozisyonunu tamamiyle inkâr etti. 1923 yılında kaleme aldığı **Otobiyografi**'sinden alınan aşağıdaki cümle bu bakımdan çok karakteristiktir. Kautsky, geriye, bir vakitler şiddetle mücadele etmiş olduğu Bernstein'a karşı tutumuna bir göz atarak şöyle der: "Harp içinde tekrar buluştuk, ikimiz de teorik anlayışlarımızı muhafaza etmekle beraber, pratik aksiyonumuzda hemen daima mutabık kaldık." Bir siyaset adamının böylesi bir değişiklik geçirdiği, daha önce bizzat öğrettiklerine karşı bu kadar nefretle davranıp bunları fahiş hatâlar olarak ilân ettiği ender görülmüş bir şeydir. Kautsky felsefî anlayışını, henüz marksist iken yayımladığı **Etik ve maddeci tarih anlayışı** (1906) adlı broşürde anlatmıştır. Diğer birçok eserleri arasında şunları sayabiliriz: **Thomas Morus ve ütopyası** (1888), **Modern sosyalizmin öncüleri** (1894), **Toprak meselesi** (1899), **Hıristiyanlığın menşei** (1908), vs.

KSENOPHANES (Doğumu I. Ö. VI ncı yüzyılın sonları). — Elea felsefe ekolünün kurucusu İonia'lı Yunan filozofu. Ksenopha-

nes, Homeros ve Hesiodes tarafından uydurulduğuna inandığı mevcut çok tanrılı dini tenkit ederek bunun yerine vahdetçi panteist bir anlayış ileri sürmüştür. Ksenophanes'in bu anlayışı daha sonra talebesi Parmenides tarafından geliştirilmiştir.

LAFARGUE, Paul (1842-1911). — Karl Marx'ın damadı, Fransada marksizmin en spiritüel temsilcilerinden biri. Gençliğinde bir Proudhon'cu olan Lafargue daha sonra Enternasyonal işçi birliği'ne üye olmuş, Paris Komünü'ne aktif bir surette katılmış, Komün'ün yenilişinden sonra İspanyaya sığınmıştır. İspanyada sosyalist hareketlere karışan ve Bakunin'ciliğe karşı mücadele eden Lafargue 1880 yılında tekrar Fransaya dönerek Jules Guesde ile birlikte "Fransız işçi partisi" ni kurdu. Lafargue bilhassa edebiyat alanında büyük bir faaliyet göstermiştir. Çeşitli konular: iktisadî, tarihî, edebî ve felsefî meseleler üzerine pek çok yazı yazmıştır. Lafargue, tarihî maddecilik metodunu kullanmadaki ustalığı ve edebî kabiliyeti ile Franz Mehring'i çok andırır. Eserleri arasında, **Tembellik hakkı**'nı ve **Sermayenin dini**'ni sayabiliriz. Ayrıca, **Neue Zeit** dergisinde birçok makalesi çıkmıştır. Lafargue 70 yaşına varacağı bir sırada karısıyle birlikte hayatına son vermiştir.

LA METTRİE, Julien Offroy de (1709-1751). — Fransız hekimi ve filozofu. Açıkça materyalist karakterdeki **Ruhun tabiî tarihi** adlı eserinin yayımlanması askerî tabiplik görevini kaybetmesine sebep olduğundan, La mettrie, II nci Friedrich'in yanına gitti ve onun en gözde lektörü oldu. La Mettrie birçok eser yazmış ve bu eserlerinde Descartes'ın hayvanların otomatizmi hakkındaki teorisini insanlara uydurarak hisleri, tasavvurları, hükümleri sırf sinir sisteminin mekanik işleyişi ile izaha çalışmıştır. Eserlerinden biri **Makina insan** (1748) adını taşır.

LANGE, Friedrich Albert (1828-1875). — Yeni-kantçı bir düşünür. **Materyalizmin tarihi ve günümüzdeki öneminin tenkidi** adlı bir eser yazmıştır. Lange, mutlak fikrin (ide) iflâsı karşısında gittikçe artan bir korkuya kapılan ve materyalizmin tabiat ilimlerinde kaydettiği ilerlemelerden endişelenerek "Kant'a dönüş" sayhasıyle tehlike çanı çalan, klâsik Alman felsefesi taraftarlarındandır. Görüşlerinin noksan ve eklektik karakteri bilhassa Kant'ın apriorizmini tefsir edişinde kendisini bariz bir şekilde gösterir. Lange, Kant'ın apriorizmini "organik yapımız" a ait biyolojik ve fizyolojik bir vakıa olarak tefsir eder, fakat "bizatihî şey" i kabul etmekten de geri kalmaz. Yalnız, bu "bizatihî şey" i dış dünya olmaktan çıkarıp hissedilir dünyanın "anlaşılış sınırı" şekline sokar. Lange, materyalizmi ilmî araştırma metodu olarak kabul etmekle beraber, bir felsefe sistemi olarak reddeder. Açıkça söylememesi-

ne rağmen, özel sistemi Lange'yi fiksiyonalizme götürür. Bilgi teorisinde ancak bazı çalışma hipotezleri ve "semboller" (fiksiyonlar) kabul eder, ahlâk (etik) konusunda ise "ideal zemin" üzerinde yer alır — **dinî,** estetik ve şairane görüş — ve buna hakikî bir gerçeklik tanımaz. Lange, bilhassa **İşçi meselesi** adlı eserinde formülleştirdiği politik ve sosyal görüşlerinde John Stuart Mill'in fazlasıyle tesiri altında kalmış olup radikal demokrasi mezhebi için karakteristik olan bir sosyal reformculuğu dile getirir. Başlıca eserleri: **Materyalizmin tarihi** (1866), **İşçi meselesi** (1865).

LAPLACE, Pierre-Simon marquis de (1749-1827). — Fransız geometricisi, fizikçisi ve astronomu. Yazmış olduğu ilim eserleri arasında **Exposition du système du monde** (1796) ve **Traité de la mécanique céleste** en önemlileridir. Laplace bu eserlerinde dünyaların teşekkülü hakkında günümüzde kabul edilen hipotezi ileri sürer.

LASSALE, Ferdinand (1825-1864). — Kendini tamamiyle sosyalizm dâvasına vermiş parlak bir hatip, ateşli aksiyon adamı ve yılmaz mücadeleci. Keskin bir analitik düşünceye sahip olmakla beraber idealist temayüllüdür. İlmî bir sosyalizm anlayışına sahip bulunmadığından Lassale faaliyetinde yanlış bir yol tutmuş ve neticede nasyonal bir sosyalizme ve bir nevi idareimaslahatçılığa düşmüştür. Lassale, 20 mayıs 1863 yılında "Alman işçileri genel birliği" ni kurdu. Marx bu konuda şunu söylemiştir (1868): "Lassale 15 yıllık bir uykudan sonra Alman işçilerini yeniden uyandırdı, bu hizmetiyle ebediyen yaşıyacaktır". Lassale, idealist tandanslı bir felsefe taraflısıydı, eski bir hegelci olarak kaldı ve hiçbir zaman Marx gibi diyalektik materyalizme ulaşamadı.

LEİPNİZ, Gottfried-Wilhelm (1646-1716). — Ünlü Alman matematikçisi ve filozofu. Leipniz'in sistemi onun bellibaşlı üç eserinde anlatılmıştır. Leipniz, **İnsan müdrikesi üzerine yeni denemeler**'inde (1703) Locke'un "tabula rasa" (boş levha) teorisine karşı savaşır; bizde her türlü tecrübeden önce gelen zarurî ve genel hakikatler bulunduğunu ve tecrübe için gerekli olan bu hakikatleri tecrübe sırasında keşfettiğimizi ileri sürer. **Théodicée**'sinde (1710), kötülüğün varlığını Tanrının varlığı ile uzlaştırmağa çalışır. Leipniz'e göre, kötülüğün sebebi yaratıkların mükemmellikten uzak olmalarıdır. Nihayet, **Monadologie**'sinde monad'lar teorisini anlatır. Monad'lar yaygınlığı olmıyan (mekânda yert tutmıyan) spiritüel, faal cevherlerdir. Bunlar önceden kurulmuş bir âhenk sayesinde birbirileri üzerine tesir ederler. Önceden kurulmuş âhenk varlıkların bütün hareketlerini düzenler.

LOCKE, John (1632-1704). — İngiliz filozofu. Sansüalizmin babası. Locke, **İnsan müdrikesi üzerine deneme** adlı eserinde insan zih-

ninin boş bir levha gibi olduğunu ve tecrübe sırasında hasselerden gelen intibaların bu boş levhaya kaydedildiğini söylüyordu. Doğuştan fikirler diye bir şey yoktur. Fikirlerin biricik kaynağı ihsaslar ile teemmüldür. Locke'un felsefesi, felsefenin daha sonraki gelişmesi üzerinde kesin bir tesir yapmıştır. İngiliz materyalist ekolü tamamiyle Locke'dan gelir. Siyasî bakımdan, Locke liberalizmin nazariyecisi olmuştur. Ferdin kendine has bazı hakları olduğunu ve bunların cemiyetin haklarından önce geldiğini, hükümdarın kudretini milletten aldığını ileri sürer.

LUTHER, Martin (1483-1546). — Reform hareketinin lideri. Saksonyalı bir madencinin oğlu olan Luther, teoloji tahsil ederek papaz oldu. Katolikliğin dogmalarına karşı açtığı savaş Reform adı verilen geniş politik, sosyal ve dinî hareketi başlattı. Luther şehirli burjuvaların ve prenslerin menfaatlerini temsil ediyordu. Bunun için, köylü ayaklanmalarına şiddetle karşı çıkmıştır.

MABLY, Gabriel Bonnot de (1709-1785). — Fransız tarihçisi ve ütopyacı düşünürü. Mably'nin teorisi "tiers-état" nın en çok eziyet çeken tabakalarının özleyişlerini dile getiriyordu. Rousseau'dan sonra Mably de insanların tabiî eşitliğini kabul ediyordu. Sosyal eşitsizlik iptidaî komünotenin yerini alan özel mülkiyetin neticesidir. Eşitsizlik insan soyundaki bozuklukların zincirinin ilk halkasıdır. Mably, öğretimin yaygınlaştırılması ve ahlâkın mükemmelleştirilmesi suretiye bu sosyal tezatların ortadan kaldırılabileceğine inanıyordu.

MACH, Ernst (1838-1916). — Avusturyalı fizikçi ve idealist filozof. Mach, sübjektif idealist felsefesini **İhsasların tahlili** (1885), **Bilgi ve hatâ** (1905), vs. eserlerinde izah etmiştir. Mach, eşyayı "ihsas kompleksleri" olarak görüyor, insanların şuuruna bağlı olmadan var olan dünyanın mevcudiyetini inkâr ediyordu. Mach'ın zaman, mekân, sebeplilik (illiyet), determinizm anlayışı da aynı yöndedir. Aşırı derecede eklektik karakterde olan Mach'cılık İngiliz filozofu Berkeley ile Hume'un görüşlerini tazelemeğe çalışır. Mach, tabiat ilimlerinin yeni verilerini fideizm'in (imanı ilme üstün tutan gerici felsefe anlayışı) çıkarına olarak tahrif etmiştir. Mach'cılık gerek Batıda (Adler, Bauer, vs.) gerekse Rusyada (Bogdanov, Bazarov, vs.) marksist çevrelerde kendisine taraftarlar bulmuş ve bu taraftarlar marksizmi Mach'ın fikirleriyle kaynaştırmağa, "temellendirmeğe" çalışmışlardır. Plehanov marksizmin bu "tamamlayıcı" ve "temellendirici" lerine karşı başarıyle mücadele etmiştir.

MALEBRANCHE, Nicolas de (1638-1715). — Fransız filozofu. 1674 yılında yayımladığı **Hakikatin araştırılması** adlı eserinde Descartes'çı rasyonalizm ile dini uzlaştırmağa çalışmıştır. Daha

sonra, 1687 de yayımladığı **Metazifik ve din üzerine konuşmalar**'ında ise insan aklı ile Tanrı kelâmının tek ve aynı şey olduğunu iddia ediyordu.

MARX, Karl Heinrich (1818-1883). — XIX uncu yüzyılın en büyük dehalarından biri, ilmî sosyalizmin kurucusu. Sosyalizm idealinin, teorisini ve ilmî programını kendisine borçlu olduğu düşünür. Marx'ın düşünce binası **diyalektik** materyalizm temeline dayanır. Marx, kapitalizmin iç kanunlarının keşfi konusunda olsun, insanlık tarihinin muayyen bazı devirlerinin ve hâdiselerinin izahı konusunda olsun, konkre problemler üzerinde yaptığı tahlillerle materyalist diyalektiğin — geçmişteki tarihî münasebetlerin araştırılmasına, sosyal tekâmülün şimdiki hakikî muharrik kuvvetlerinin bilinmesine ve gelişmenin gelecekte takibe meylettiği yolun tayinine yarayan teorik metod olarak — üstünlüğünü gösterdi. Marx'ın diyalektiği bir araştırma metodu olduğu kadar, insan faaliyeti için bir kılavuzdur da. Onun materyalist diyalektiği yalnızca insanlık tarihinin hareket kanunlarının bilgisini kaplamakla kalmayıp tabiatın tarihinin bilgisini de içine alır. Bunun içindir ki, Marx, Ch. Darwin'in tekâmül doktrininin **tabiat ilimleri**'nde yaptığı inkılâbı kesin olarak benimsemiştir. Marx'ın metodunun felsefe bakımından taşıdığı muazzam önem onun **bütün** eserlerinin derinden etüd edilmesini gerekli kılar, çünkü bu metodun ilmî değerini gösterebilecek tek şey, diyalektik düşünce kanunlarının **konkre** meselelere ve alanlara tatbikidir. Marx'ın en önemli eserleri kronolojik sıraya göre şunlardır: **Demokritos ile Epikuros'un tabiat felsefeleri arasındaki fark. Ek: Plutarkhos'un Epikuros teolojisine karşı polemiğinin tenkidi** (1841), Marx'ın doktora tezi; **Hegel'in hukuk felsefesinin tenkidine hizmet** (1843); **Yahudi meselesine hizmet** (1843); **Mukaddes aile veya tenkitçi tenkidin tenkidi, Bruno Bauer ve avenesine karşı** (1844), Engels'le birlikte kaleme alınmıştır; **XVIII inci yüzyıl Fransız materyalizmi; Feuerbach hakkında** (1845), Engels'in **Ludwig Feuerbach ve klâsik Alman felsefesinin sonu** adlı eserinde yayımlanmıştır; **Felsefenin sefaleti** (1847); **Manifesto** (1848); **Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i** (1852); **Fransada sınıf mücadeleleri** (1850); **Fransada sivil harp** (1871); **Ekonomi politiğin tenkidine hizmet** (Berlin, 1859); **Bay Vogt** (Londra, 1860); **Kapital** (1 inci cilt, 1 inci baskı, 1867); (**Kapital**'in 2 nci ve 3 üncü ciltleri Marx'ın ölümünden sonra F. Engels tarafından yayımlanmıştır); **Alman işçi partisi programı üzerine marjinal notlar** (1875); **Artık-değer hakkındaki teoriler** (4 cilt, Karl Kautsky tarafından yayımlanmıştır); **Karl Marx ve Friedrich Engels'in sağlıklarında yayımlanmamış eserlerinden parçalar** (4 cilt, Franz Mehring tarafından yayımlanmıştır); **Karl Marx'ın toplu eserleri** (D. Riazanov tarafından yayımlanmıştır); **F. Engels ile Karl Marx arasında mektuplaşmalar** (4 cilt, Stuttgart 1913, A. Bebel ve Ed.

Bernstein tarafından yayımlanmıştır); **Dr. Kugelmann'a mektuplar** (Berlin, Viva-Verlag 1924).

MATERYALİZM. — Belli başlı iki felsefe cereyanından, felsefenin temel problemini, yani düşünce ile varlık arasındaki münasebet meselesini ilmî bir şekilde çözeni. Materyalizm, idealizmin zıddına olarak, maddenin önce, şuurun, düşüncenin sonra geldiğini kabul eder. Materyalizmin en yüksek şekli, modern diyalektik materyalizmdir.

MEHRİNG, Franz (1846-1919). — Alman marksist düşünürü. 1848 burjuva demokrasisini görmüş son kişilerden biri olan Guido Weiss'ın çıkarttığı dergilerde yazı yazarak karyerine başlıyan Mehring, bu görüşle Alman sosyal--demokrasisi aleyhinde bir eser de kaleme aldı. Fakat, sosyalistlere karşı çıkarılan kanun Mehring'i takibata uğrıyan sosyal-demokratları cesaretle savunmağa sevketti. Marksizmi derinden etüd etmiş olması onu bu doktrinin en sivrilmiş temsilcilerinden biri haline getirdi. Bu konudaki derin bilgsi ve ateşli inkılâpçı mizacı Mehring'i birinci cihan harbinden hemen önceki yıllarda Kautsky ile ilişiğini kesmeğe götürdü. Harbin ilânından sonra **Spartakusbund**'un kurucularından biri oldu ve harp içinde bütün gücünü bu yolda harcadı. Mehring'in eserleri siyasî gazeteciliği, marksizmin, sosyal-demokrasinin, Prusya ve Almanyanın tarihlerini, edebiyat ve felsefe tarihini, harp tarihini ve daha birçok alanları kaplar. Büyük eserleri arasında şunları sayabiliriz: **Lessing efsanesi** (1893), **Sosyal-demokrasinin tarihi, Karl Marx'ın hayatı** (1918), **Ortaçağın başından itibaren Almanya tarihi** (1923). Mehring, Marx ve Engels'in sağlıklarında basılmamış eserlerini de yayımlamıştır.

METAFİZİK. — Tabiat fenomenlerini birbirinden ayrı olarak inceliyen ve bunları değişmezlik içinde gören gayriilmî metod. Fenomenleri gelişme, değişme ve zincirlenmeleri içinde ele alan diyalektik metodun tam tersi. Marx'tan önce bu terimden, felsefenin tecrübe sınırını aşan meselelere (Tanrı, ruh, ihtiyar serbestliği, vs. problemleri) ayrılmış kısmı anlaşılıyordu. Kelime olarak, "fizikten sonra (meta)" demek olan bu terim, ilk önce Aristoteles'in felsefe eserlerini adlandırmak için kullanılmıştır. Çünkü, Aristoteles'in eserleri dizisinde, felsefeye ait olanlar fizikle ilgili olanlardan **sonra** geliyordu.

MİGNET, François-Auguste-Marie (1796-1884). — Fransız tarihçisi. **Fransız ihtilâli tarihi** (1824) yazarı. **National** gazetesinde redaktörlük etmiş, 1837 de Academie Française üyesi olmuştur.

MİLL, John Stuart (1806-1873). — Eklektik düşünceli İngiliz filozofu ve iktisatçısı. Mill'in teorileri hakikat ile hatânın garip bir karışımından ibarettir. Ona göre, emek değerin başlıca unsurunu teşkil etmekle beraber, bunun yanında meselâ kapita-

listin kazancı gibi değerin daha başka tâli unsurları da vardır. Mill, sermayenin ekonomi politiği ile işçi sınıfının özleyişlerini uzlaştırmağa çalışmıştır. Bu çalışmanın neticesi, Marx'ın dediği gibi, "orijinaliteden yoksun bir senkretizm" olmuştur. Mill, bir filozof olarak, Hume tarzında bir idealist pozitivisttir. Dış dünyayı "devamlı bir ihsaslar imkânı" olarak kabul eder. Mill aynı zamanda kadınların hürriyete kavuşturulması mücadelesinin şampiyonlarındandır. Başlıca eserleri: **Mantık sistemi; Faydacılık; Ekonomi politik,** vs.

MONİZM. — **Düalizm**'in aksine olarak, mevcut olan her şeyin temelinde tek bir prensip gören felsefe doktrini. Monizm, materyalist veya idealist olabilir. Bütün varlığın temelinde bulunan bu prensip materyalistlere göre **madde,** idealistlere göre ise **espri**'dir. İdealist monist Hegel'e göre, her şeyin kaynağı mutlak ide (fikir) 'dir. Materyalist monizm ise, âlemin mahiyeti itibariyle maddî olduğunu, bütün tabiî fenomenlerin hareket halindeki maddenin çeşitli şekillerinden ibaret bulunduğunu kabul eder.

MORELLY. — XVIII inci yüzyıl Fransız ütopyacı düşünürü. Hayatı hakkında hiçbir şey bilinmiyor (doğum ve ölüm tarihleri bile meçhuldür). Bütün eserleri imzasızdır. **Basiliade** adlı manzumesi (1753) ve bilhassa ana eseri olan **Tabiatın yasası yahut Tabiat kanunlarının hakikî ruhu** (1755) geleceğin sosyalist cemiyetinin tasvirine ayrılmıştır. Morelly, XVIII inci yüzyıl Fransız felsefesindeki demokratik temayülün tipik bir temsilcisidir. O da, Mably gibi, bütün sosyal kötülüklerin kaynağını özel mülkiyette görür. Özel mülkiyeti izah tarzı idealistçedir. Bunun köklerini öğretim yetersizliğinde, kanun koyucuların yanılmalarında vs. bulur.

NEWTON, Sir İsaac (1648-1727). — İngiliz natüralistlerinin en büyüğü, Cambridge üniversitesi matematik ve fizik profesörü, daha sonra, Darphane müdürü, **Royal Society**'nin başkanı ve Parlâmento üyesi. Newton, çığır açıcı büyük işler başarmış, bu arada klâsik mekaniği kurmuş, diferansiel ve entegral hesabı ilme kazandırmış, cazibe kanununu bularak yerin çekimi ile seyyarelerin (gezegenlerin) hareketlerinin tek ve aynı bir sebepten ileri geldiğini göstermiş, ışık ilmini (optik) daha mükemmel hale getirmiştir (ışığın terkibindeki renklerin ayırt edilmesi, emisyon teorisi, vs.). Felsefe konusunda Newton, mekanik kanunlarının bütün kâinat için geçerli olduğu görüşünü savunur. Onun hareket noktası, tabiat kanunlarının mutlak karakterini aksettiren kendi matematik metodudur. Âlem kendi varlık sebebini kendinde taşır. Newton ancak daha sonraları bütün varlığın muharrik kuvveti olarak Tanrıyı işe sokup tabiatı teolojik bir şekilde izah etmiştir. Newton'un tabiat anlayışının tenkidi hakkında Engels'in **Tabiatın diyalektiği** eserine bakılabilir. Başlıca eserleri: **Tabiat felsefesinin**

riyazi prensipleri (1687), **Optik veya ışığın aksetmesi, kırılması, bükülmesi ve renkleri hakkında inceleme** (1704).

ONTOLOJİ. — Marksizm öncesi felsefede bu terim, bilginin ilmi gnoseoloji'ye (bilgi teorisi) karşı olarak varlığın ilmi mânasına gelir. Marksizm dışı felsefe bu suretle varlığın ilmini bilginin ilmiyle zıtlaştırır ve düşüncenin formlarının ilmini varlıktan, düşüncenin aksettirdiği objektif gerçekten ayrı ve bağımsız olarak kurmağa çalışır.

OSTWALT, Wilhelm (doğumu 1853). — Alman fizikçisi ve kimyacısı, ünlü filozof ve tabiî ilimler popülârizatörü. Başlıca meziyeti, Hollandalı Van't Hoff ve İsveçli Svante Arrhenius ile birlikte tabiî ilimlerde **fizikî kimya** adıyle yeni bir disiplin kurmuş olmasıdır. Ayrıca birçok ilmî keşifleri de vardır. Ostwald'e göre en yüksek ilim, mantığa ve matematiğe hükmeden mücerret bir "düzen teorisi" dir. Ostwald, diğer ilimleri Comte'un hiyerarşisini temel alıp biraz değiştirerek tasnif eder. Ostwald'ın tabiat felsefesinin temelinde enerji mefhumu ve bütün fenomenlerin adedî tasavvurunun beşerî bilgilerin tümünü kucaklamağa tamamen yeteceği tezi yatar. Ostwald, maddeyi büs-bütün ortadan kaldırdığım iddia ediyor ve fizik ve sosyal fenomenler de dahil olmak üzere bütün fenomenlere yalnızca enerji mefhumunun tatbik edilmesini istiyordu. Bu maksatla, "sosyal" enerji, "fizik" enerji, "kültürel" enerji diye enerji çeşitleri ortaya atmıştır. Tabiatın izahı yerine tabiatın "ekonomik tasviri" ni koymak istiyen Mach'ın cazibesine kapılan Ostwald, her türlü faraziye teşkilinden vazgeçilmesini ilim için ideal haline getirmiştir. Atom teorisine karşı şiddetle savaşmışsa da, hayranı olduğu Mach kadar inatçılık göstermiyerek, atomistiğin çağımızda kazandığı büyük zaferler karşısında bu mücadelesinden vazgeçmiştir. Ostwald "enerjik" teorisini yaymak için sayısız eserler kaleme almış, fakat ciddî ilim çevrelerinde herhangi bir yankı uyandıramamıştır. Aynı zamanda hem idealist, hem de materyalist karakterde olan "enerjetik" in en bariz özelliği, Ostwald'ın düşüncesindeki tezatları ve tutarsızlıkları aksettirmesidir. Başlıca eserleri: **Kimyanın prensipleri** (1907), **Elektro-kimyanın gelişme tarihi** (1910), **Genel kimya taslağı** (1923), **Tabiat felsefesi dersleri** (1902), **Kültür ilminin enerjetik temelleri** (1908), **Enerji** (1912), **Değerler felsefesi** (1913), **Modern tabiat felsefesi** (1914), vs.

POPÜLİZM. — Rusyada geçen yüzyılın 60 - 70 yıllarında ortaya çıkan idealist karakterde bir küçük burjuva ideolojisi. İlk popülistlere sonraki liberal popülistler arasında fark vardır. Esas itibariyle, birer köylü ihtilâlcileri olan 60 - 70 yıllarının ilk popülistleri liberallere karşı idiler ve Çarlık idaresine karşı mücadeleye sürüklemek istedikleri "halk" a yöneliyorlardı ("popülist" "halkçı" adı buradan gelir). Popülistlere göre, Rusyada kapitalizm "arızî" bir fenomendi; işçi sınıfının cemiyet-

te öncü bir rolü yoktu; sosyalizme, işçi sınıfı olmadan da varılabilirdi; belli başlı inkılâpçı kuvvet köylü sınıfı idi. Popülistler insanlık tarihinin gidişi hakkında yanlış fikirler taşıyorlardı. Tarihin ekonomik ve politik gelişme kanunlarını bilmiyor ve anlamıyorlardı. Onlara göre, tarihi yapan sadece seçkin fertler, "kahramanlar" idi. Kitle, "kalabalık", halk, sınıflar bu seçkin kişileri körükörüne takip eder. 80 - 90 yıllarının, N. K. Mihaylovski'nin liderliğindeki liberal popülizmi ise kulakların (köy burjuvaları) menfaatlerini dile getirir. Popülizm diyalektik ve tarihî maddeciliğe karşıdır. Felsefe alanında birer idaealist olan popülistler en imtizaçsız felsefe sistemlerine (pozitivizm, anarşizm, yeni-kantçılık, vs.) ait unsurları biraraya topluyorlardı. Sosyolojide ise, "sübjektif metod" dan yana idiler, yani cemiyetin maddî hayat şartlarını bilmiyor, sosyal gelişme kanunlarını inkâr ediyor, halk'ın karşısına "kritik düşünceli fert" i koyuyor, halk kitlelerini tarihin "âtıl", kendiliğinden hareket gücü olmıyan kuvveti sayıyorlardı, vs... İdeoloji vâdisinde popülizme ilk esaslı darbeyi vuran Plehanov olmuştur.

PRİESTLEY, Joseph (1733-1804). — İngiliz kimyacısı ve filozofu. Birçok felsefî ve ilmî eserler yazmıştır. Bitkilerin soluması olayını ve azotu keşfetmiştir.

PROUDHON, Pierre-Joseph (1809-1865). — Fransız müellifi ve iktisatçısı. Küçük burjuva sosyalizminin klâsik temsilcisi. Fakir bir köylü ailesinin çocuğu olan Proudhon Pariste, Marsilyada ve daha başka şehirlerde müsahhih olarak çalıştı, Besançon'da bir süre bir matbaayı idare etti.

Eserleri: **Mülkiyet nedir?** 1840 ta yayımlanan bu eser şu ünlü sözü ihtiva eder: **"Mülkiyet hırsızlıktır". Ekonominin tenakuzları veya Sefaletin felsefesi.** Proudhon'un 1846 da yayımladığı bu esere Marx **Felsefenin sefaleti** ile cevap vermiştir. Proudhon'un **İşçi sınıfının politik kabiliyeti** (1851) adlı eseri ise Fransız sosyalist işçi hareketi üzerinde derin bir tesir yapmıştır. Proudhon, 1848 ihtilâli ertesinde Kurucu Meclis üyeliğine getirildi, Louis-Napoléon'un hükümet darbesinden sonra Belçikaya sığındı ve ölünceye kadar orada kaldı.

REFORM. — XVI ncı yüzyıl başlarında ortaya çıkan geniş bir siyasî ve dinî hareket. Reform, neticede katolikliğin birliğini yıkmış ve Kuzey Avrupa ülkelerinin büyük kısmında Papalığın otoritesine son vermiştir. Reform hareketinin belli başlı liderleri Almanyada Luther, Fransada Calvin'dir.

RESTORASYON. — Bu kelime, genel olarak, devrilmiş bir hanedanın tekrar saltanatına kavuşması anlamında kullanılır. Fransada ise, Bourbon'ların dönüşünü takip eden ve 1830 ihtilâline kadar süren devrenin adıdır.

RİCARDO, David (1772-1823). — İngiliz ekonomisti, Adam Smith ile birlikte klâsik burjuva ekonomisinin en büyük temsilcisi. Ricardo, metaların biricik değer kaynağının insan emeği olduğu ve bu değerin iş müddetinin miktarı tarafından tayin edildiği hakkındaki teoriyi sistemli bir şekilde geliştirmiştir. Ana eserinde **sınıflar arasındaki ekonomik antagonizmayı** meydana çıkarır ve açıkça ifade eder. Öbür yandan, Ricardo tarihî **gelişme** fikrine ve, dolayısıyle, kapitalist sistemin **şartlı** tarihî karakteri fikrine tamamiyle yabancı kalmıştır. Serbest rekabet ve özel mülkiyet temeline dayanan cemiyet düzeni ona değişmez ve "tabiata uygun" biricik düzen olarak görünmüştür. Kendisi de Londranın zengin bankerlerinden olan Ricardo, banka sermayesinin ve büyük endüstri burjuvazisinin menfaatlerinin konsekan bir temsilcisi olmuş ve bir parlâmento üyesi olarak da ekonomik ve sosyal siyaset alanında bu sınıf için elverişli bütün tedbirlerin avukatlığını yapmıştır. Ana eseri: **Principles of political economy and taxation** (1817). Ricardo'nun görüşlerinin derin bir tahlili ve tenkidi için bakınız: Karl Marx: **İktisadî doktrinler tarihi**, c. III, IV ve V.

SAİNT-SİMON, Claude-Henri de (1760-1825). — XIX uncu yüzyılın büyük ütopyacı sosyalisti ve Engels'in deyişiyle "Hegel ile birlikte devrinin en ansiklopedik düşünürü". Saint-Simon XVIII inci yüzyıl Fransız materyalizminin bazı felsefî fikirlerini paylaşmakla beraber, ilmî kanunlara dayanan bir sosyal tekâmül teorisi kurmağa çalışarak sözü geçen materyalizmi aşmasını bilmiştir. Saint-Simon'a göre, her sosyal sistem (meselâ kölelik ve feodalite), tarih prosesüsünün gelişmesinde bir ileri merhaleyi temsil eder. Saint-Simon, insanlığın Altınçağ'ının Rousseau'nun sandığı gibi geride değil, ileride bulunduğunu düşünüyordu. Fakat, tarihin kımıldatıcı kuvvetleri hakkındaki görüşü idealistçedir. Ona göre, cemiyetin ilerlemesini sağlayan nihaî sebep ilmin, ahlâkın ve dinin terakkisidir. Saint-Simon, sosyal tekâmülü genel olarak idealistçe anlamasına rağmen, zaman zaman hâdiselerin materyalistçe anlaşılışına iyice yaklaşan ve tarih ilminin ilerlemesinde önemli bir rol oynıyan birçok hizmetlerde bulunmuştur. Bunlardan başlıcası, cemiyetin tekâmülünde mülkiyetin ve sınıfların rolünün anlaşılmasına doğru yaklaşmasıdır. XV inci yüzyıldan Fransız ihtilâline kadar bütün Fransa tarihini, mülkiyetin papazlarla asillerden sanayicilere geçişi ve, dolayısıyle, bu sosyal gruplar arasındaki mücadeleler bakımından izah etmiştir. Saint-Simon'a göre, gelecek cemiyetin temeli, ilmî bir şekilde teşkilâtlandırılmış ve plânlaştırılmış bir endüstri sistemi olacaktır. Saint-Simon da, Fourier gibi, tasarladığı cemiyette bir nevi özel mülkiyeti ve sınıfları muhafaza ediyordu. Onun geleceğe ait sisteminde başlıca rolü ilimle endüstri, ilim ve endüstri insanları oynıyacak, bunlardan sonra işçiler, patronlar, tüccarlar, bankerler gelecekti. Fakat, o, her şeyden önce.. "en fakir ve en kalabalık sınıfın" kaderiyle ilgileniyordu. Marx,

Saint-Simon'a, Fourier ve Owen ile birlikte sosyalizmin babası adını veriyordu. Saint-Simon'un sosyalist öğretileri de Fourier'ninkiler gibi ütopik karakterdedir. O da geleceğin endüstri sisteminin, kendi "pozitif" felsefesinin yayılması sonunda kurulacağına inanıyordu. Eserleri: **Bir Cenevrelinin mektupları** (1802), **Genel cazibe üzerine eser** (1813), **Endüstricilelerin ilmihali** (1823-1824), **Yeni hıristiyanlık** (1825), vs.

SANSÜALİZM. — Bilginin biricik kaynağının ihsaslar olduğunu söyliyen felsefe doktrini.

SAY, Jean Baptiste (1767-1832). — Fransız vülger ekonomisti. Say'e göre, değerin çıktığı kaynak "istihsalin üç faktörü" dür (emek, sermaye, rant). Bu üç faktörden herbirinin sahibi hissesine düşen geliri (işçi, ücret; kapitalist kâr veya faiz; arazi sahibi, rant) alır. "Üç faktör" teorisi ücret, sermaye ve rant'ın tarihî mahsuller olduğunu, ancak muayyen sosyal şartlar içinde emeğin ücretli iş, istihsal vasıtalarının sermaye, toprak mülkiyetinin de rant kaynağı haline geldiğini gözden saklar. Bunun için,bu teori Batı ekonomi politiğinde yaygın bir yer tutar. Bundan başka, Say, kapitalist rejimde istihsal ile istihlâk arasında tezat bulunamıyacağı fikrini ileri sürmek suretiyle genel fazla istihsal buhranlarının imkânını da inkâr eder. Eserleri: **Ekonomi politik** (1803), **Ekonomi politiğin ilmihali** (1815), **Malthus'a mektuplar** (1820), **Pratik ekonomi politik üzerine komple dersler** (1828-1830).

SCHELLİNG, Friedrich Wilhelm Joseph (1775-1854). — Klâsik Alman filozofu. Schelling, Fichte ile Hegel arasında bir köprü vazifesi görür. Schelling idealist felsefeyi tabiat ilimlerinin buluşlarından faydalandırmasını bilmiş, kurduğu tabiat felsefesinde tabiat ile espri'yi **mutlak** mefhumu içinde birleştirmiştir. Schelling, Spinoza'nın felsefesine yeni bir şekil vermiştir. Başlangıçta bir müddet için Hegel'in fikir beraberliğini kazanan Schelling, çok geçmeden Hegel tarafından aşıldı ve daha sağlığında unutulup gitti. Schelling, ihtiyarlığında, hıristiyan kilisesinin dogmalarını haklı gösterecek bir "pozitif" felsefe kurmağa boş yere uğraştı. Son olarak, feodal ve romantik zihniyetli Prusya kıralı IV üncü Friedrich-Guillaume tarafından Berline davet edilerek (1842) o zamanlar devlet için tehlikeli sayılan Hegel felsefesine karşı savaşmakla vazifelendirildi. Friedrich Engels de gençliğinde Schelling'e karşı yapılan mücadeleye katılmıştır. Schelling'in **Toplu eserleri** ölümünden sonra 14 cilt halinde yayımlanmıştır (Stuttgart 1856-1861).

SENİOR, William Nassau (1790-1864). — Millî ekonomiyi fabrikatörlerin menfaati hizmetine koşan burjuva vülger ekonomisinin bir temsilcisi. Senior, İngilterede fabrikatörlerin 1830 ve 1840 yılları arasında iş gününün kısaltılmasına karşı açtıkları kampanyaya aktif bir şekilde katılmıştır. Senior'un **Letters on**

the factory act, as it affects the cotton manufacture (Londra 1837) adlı pamflesi Marx tarafından amansız bir şekilde tenkit edilmiştir (bkz. **Kapital**, cilt I, bölüm 7, paragraf 3, Senior'un "Son saati").

SİSMONDİ, Leonard (1773-1842). — İsviçreli ekonomist. Kapitalist rejimin cemiyetin tabiî hali olduğunu söyliyen A. Smith ve zanaatkârların küçük emtia istihsalini idealize eder ve kürüş noktasından kapitalizmi tenkit etmiştir. Sismondi, köylü ve zanaatkârların küçük emtia istihsalini idealize eder ve küçük mülkiyetin bekasını sağlıyacak ütopik projeler ileri sürer. Küçük emtia istihsalinin, özünde kapitalist münasebetlerin gelişmesi şartlarını taşıdığını farketmez. İşçilerle küçük müstahsillerin gelirinin azalması vakıasından hareketle, yanlış olarak, kapitalizm geliştikçe piyasanın mutlaka tedricen daralacağı neticesini çıkarır. Sismondi, yine yanlış olarak, sermaye birikişinin ancak küçük müstahsillerin ve bir dış piyasanın varlığıyle mümkün olabileceğini iddia eder. Eserleri: **Ticari zenginlik** (1803), **Ekonomi politiğin yeni prensipleri** (1819), **Ekonomi politik üzerine inceleme** (1837), vs.

SMİTH, Adam (1723-1790). — İskoçyalı ekonomist. D. Ricardo ile birlikte klâsik burjuva ekonomi politiğinin en büyük temsilcisi. Ana eseri olan **Milletlerin zenginliğinin mahiyet ve sebepleri**'nde (1776) bir ülkenin zenginliğinin, istihsal ettiği emtianın mecmu kitlesinden ibaret olduğunu söyler. Smith, kapitalist gelişmenin manüfaktür devri iktisatçısıdır ve bu sebeple emek veriminin artmasının esasını iş bölümünde görür. Smith, kapitalizme ait hâdiselerin iç bağlılığını araştırırken bir metaın değerini, onu istihsal etmek için harcanan emek miktarı olarak tarif eder ve işçinin ücretini onun emeğinin bir kısmı, geçim vasıtalarının değerince tayin edilen kısmı sayar. Kâr ve rant'a gelince, Smith bunları işçinin emeği Kâr ve rant'a gelince, Smith bunları işçinin emeği mahsumahsulünden yapılan bir indirim şeklinde görür. Ancak, Smith bu prensipleri gerektiği şekilde geliştirmemiş, kapitalist ekonomiye has fenomenlerin derin mahiyeti ile aldatıcı sathî görünüşünü devamlı olarak birbirine karıştırmıştır. Smith, kapitalist cemiyetin üç sınıftan (işçiler, kapitalistler, arazi sahipleri) mürekkep olduğunu göstererek bu cemiyetin sınıfî yapısını ilk defa olarak ortaya koymuştur. Fakat, Smith kapitalist cemiyette bir menfaat birliği hüküm sürdüğünü iddia eder; çünkü ona göre, kapitalist cemiyette herkes kendi menfaatini kollamakla beraber, bu çeşitli temayüllerin çatışmasından müşterek fayda ortaya çıkar. Bu iddia, Smith'in görüş ufkunun burjuva dünya anlayışıyle ne kadar sınırlandırılmış olduğunu ve o devirde kapitalist cemiyet içinde sınıf mücadelelerinin henüz ne kadar az gelişmiş bulunduğunu gösterir. Smith, ateşli bir serbest rekabet taraflısıdır.

SOKRATES (İ. Ö. 470-399). — Yunan filozofu. Atinada yaşamıştır. Sokrates, Otuzlar oligarşisinin düşüşünden sonra, suçlandırılarak ölüme mahkûm edildi. Sokrates'in ortaya çıkışı Yunan felsefesinde olduğu kadar, genellikle Yunan tarihinde de bir dönüm noktasına işarettir. Sokrates'le birlikte, esas itibariyle **materyalist** yönlü olan tabiat felsefesi, **idealist** temayüllü spiritüel bir felsefe halini almağa başlar. Eflâtun bu gelişme seyrini sürdürmüştür. Sokrates'in idealizme doğru bu yönelişi ile onun doğduğu şehrin ve genellikle Yunanistanın tarihî durumu arasında sıkı bir bağlılık vardır. Genel olarak Yunanistanın, özel olarak da Atinanın **köle** emeği'ne dayanan ekonomisi çökmeğe başlamıştı. Sokrates tarafından ileri sürülüp Eflâtun tarafından geliştirilen fikirler daha sonra ilk hıristiyanlığa aslî unsurlarını sağlamıştır.

SPENCER, Herbert (1820-1903). — İngiliz püblisisti ve filozofu. Aslında bir mühendis olan Spencer, tekâmül teorisine dayanan bir felsefe sistemi kurmayı denemiştir. Spencer dünyada bütün olup bitenleri iki prosesüse irca eder. Durmadan tekrarlanan bu iki prosesüsten biri hareketin yayılması ve maddenin taazzuvu demek olan **tekâmül** prosesüsü, diğeri de kâinatı teşkil eden (composant) unsurların dağılmasından ibaret olan **çözülüş (dissolution)** prosesüsüdür. Spencer de Comte gibi madde ile ruhun münasebetleri meselesini teorik olarak bertaraf eder. Fakat, yalnızca müspet bilgiye ait vakıa verileriyle yetinmek istediğinden bilinebilir olan'la "bilinemez olan" arasına bir sınır çeker. Dinin konusunu teşkil eden bu "bilinemez olan" mutlak bir kuvvet olup fenomenler âleminin temelinde yatar. **Sosyoloji**'ye gelince, Spencer organizmaların gelişme kanunlarını olduğu gibi sosyal fenomenlere tatbike çalışmıştır. İnsanlık için bir felâket saydığı sosyalizmin can düşmanıdır. Başlıca eserleri: **Sentetik felsefe sistemi.** Ayrıca: **İlk prensipler** (1862), **Biyolojinin prensipleri** (1864-1867), **Psikolojinin prensipleri** (1870-1872), **Sosyolojinin prensipleri** (1876-1896), vs.

SPİNOZA, Baruch (1632-1677). — Hollandalı ünlü filozof. Bir Yahudi ailesinden gelen Spinoza, mukaddes metinlerin mevsukiliği hakkında gösterdiği şüpheler yüzünden cemaatinden kovuldu. Önce La Haye civarında bir yere, sonra La Haye'e çekilerek kendisini tefekküre verdi. Hayatını mikroskop camlarını cilâlamakla kazanıyordu. 1670 de **Teolojiko-politik İnceleme**'sini yayımladı. Bu eserinde dinî rasyonalizmini ve politik liberalizmini tedris eder. Diğer eserleri ancak ölümünden sonra yayımlanmıştır.

Spinoza, kendisinden sonraki felsefenin gelişmesi üzerinde büyük bir tesir yapmıştır. Onun dinî panteizmi Revolüsyon filozoflarının deizmini hazırlamıştır.

SPİRİTÜALİZM. — Tabiata espirinin hükmettiğini söyliyen idealist doktrin. Spiritüalistler ruhu, espriyi biricik cevher sayar,

cismi ise ancak ruhun mahsulü olarak görürler. Spiritüalizmin pervasız taraftarları ilimle herhangi bir ilişikleri olmadığını açıkça söyler; birer idealist olmak sıfatıyla, maddenin objektif, şuura bağlı olmıyan varlığını inkâr eder; maddenin **bilgisini** hor görerek bunun yerine esprilere **inancı** koyarlar. Spiritüalizm, dine, mistisizme ve ispirtizmacılığa ("mucizeler" düzenleme, "ruhçağırma", "masa oynatma" ve daha başka şarlatanlıklar) sıkıca bağlıdır. Çağdaş spiritüalistler, dinî ve idealistçe uydurmalarına ilmî bir şekil vermek çabalaması içindedirler.

STRAUSS, David-Friedrich (1808-1874). — Alman ilâhiyatçısı ve edebiyatçısı. Önce Maulbornn, sonra Tubingen seminerlerinde teoliji dersleri vermiştir. Strauss, **İsa'nın hayatı** (1835) adlı eserinde Kilise dogmalarının hıristiyan cemaatleri tarafından suursuz olarak meydana getirilmiş mahsuller olduğunu gösteriyordu. Strauss'a göre asıl önemli olan, İncil'de anlatılan dış vakıalara beslenen inanç değil, fakat bizzat insanlığın şahsında cisimleşen İsa fikri'dir. Strauss daha sonraki eserlerinde teolojiyle bağlarını daha bariz bir şekilde kopardı, ilmi dinle uzlaştırma gayretlerine büsbütün son vererek dinin düşüncenin aşağı bir şeklinden başka bir şey olmadığını gösterdi. Strauss, **Eski ve Yeni İman** adlı son kitabında (1872) sahsî bir Tanrı inancına dayanan her türlü dini tamamiyle reddeder.

STRUVE, Piyotr Berngardoviç (doğumu 1870). — Rus püblisisti. 1890 yılına doğru sosyal-demokrat olmuştur. "Legal marksizm" adı verilen bir cereyanın en tanınmış temsilcisidir. Struve, daha **Tenkidî düşünceler** adlı ilk eserinde, Marx'ın bütün görüşlerini paylaşmadığını açıkça söylüyordu. Sonraki eserlerinde Marx'ın "tenkidî incelenmesi" ni yapmak bahanesiyle marksizmin birçok görüşlerini kendi fikirleriyle değiştirmeğe çalışmıştır. Struve daima diyalektik materyalizme muhalif kalmıştır. XX nci yüzyılın başında marksizm ve sosyal-demokrasi ile bütün bütün ilgisini kesen Struve liberalist cepheye geçti. 1905 İhtilâli bozgunundan sonra liberalizmin aşırı sağ kanadı şefi oldu ve ültra-reaksiyoner nasyonalizmde karar kıldı. Struve 1925 yılından sonra Pariste monarşist bir gazete yayımlamıştır.

SÜBJEKTİVİSTLER — Sosyolojide "subiektif metod" denilen gayriilmî idealist tarih anlayışı taraflıları. Bu anlayışa göre, tarih, seçkin şahsiyetlerin indî faaliyeti mahsulüdür; halk kitleleri tarihte kesin bir rol oynıyamaz. Sübjektif metod cemiyetin gelişmesinde objektif kanunlar kabul etmez; tarih onun nazarında gelişigüzel meydana gelen bir hâdiseler hercümercinden ibarettir. Evvelce, Rusyada popülistler sosyolojide sübjektif metodun temsilcisi durumundaydılar. Bunların belibaşlı sözcülerinden olan N. K. Mihaylovski, tarihi "kritik düşünceli fertlerin yaptığını söylüyordu. Bundan dolayı, bu süb-

jektivistler kitlenin inkılâpçı inisyatifini inkâr ediyor ve ferdî terörcülüğü kendilerine taktik yapıyorlardı. G. Plehanov'un tenkitleri sübjektivistlere ilk ciddî darbeyi vurmuştur. Sosyolojide sübjektif metod günümüzde emperyalizmin emrinde bir ideolojik silâh vazifesi görmektedir. Emperyalizmin sübjektivist ideologları tarihin kanunlarını inkâr etmek, ferdi tarihin yaratıcısı olarak göstermek suretiyle bankerlerin ve plutokratların hürriyete susamış insanlığa hükmetmelerini haklı göstermeğe çabalamaktadırlar.

SÜJE ve OBJE. — Süje, şuur ve irade sahibi olan ve bilmeğe çalıştığı, üzerinde tesir yaptığı bir dış **obje** ile zıtlık halinde bulunan varlıktır. İdealist felsefe: "süjesiz obje olmaz" diyerek şuurun haricinde ve ondan bağımsız bir dış dünyanın varlığını inkâr eder. Diyalektik materyalizm ise, objenin süjeye nispetle bağımsız olduğunu, maddenin dışında bir şuurun bulunmasına imkân olmadığını söyler. Bununla beraber, süje objektif dünyayı pasif bir şekilde temaşa etmez, onun üzerine pratik olarak tesir eder, onu değiştirir ve onu değiştirirken kendi kendisini de değiştirmiş olur. Diyalektik maddecilik, süje ile obje arasındaki bağlılığı, obje temel olmak üzere bu iki şey arasında mevcut karşılıklı tesiri, aksiyon ve reaksiyonu gösterir.

TELEOLOJİ. — Âlemde her şeyin Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu ve bir gayeye yöneldiğini söyliyen doktrin. Teleoloji taraftarları, meselâ, organizmaların yapısı içinde bir gayenin saklı olduğunu, bitki ve hayvanların tekâmül yolunu önceden çizen bu gayenin spiritüel mahiyette olup Tanrı tarafından tayin edilmiş bulunduğunu, vs. düşünürler. Böylece, tabiata şuurlu ve niyetli fiiller atfedilir. Diyalektik maddeciliğe göre, yanlız insanların faaliyeti muayyen gayeleri takip eder. Fakat, bu faaliyet dahi objektif mevcudiyet şartlarına ve, her şeyden önce, cemiyetin maddî hayat şartlarına tâbidir. Organik âlemde görülen nispî gayelilik tabiî seleksiyonun neticesidir.

TEOLOJİ. — Dini, idealist filozofların delilleriyle desteklemeğe çalışan sözde ilim.

THALES, Milet'li (İ. Ö. takriben 624-543). — İonia ekolünden Yunan düşünürü, "tabiatçı" denilen ekolün ilk filozofu ve astronom. Thales, kozmoloʻjisinde bütün eşyanın tek prensipi olarak su'yu kabul ediyordu.

THİERRY, Augustin (1795-1856). — Fransız tarihçisi. Önce Saint-Simon'un şakirdi ve çalışma arkadaşı olmuş, sonra 1817 yılında ondan ayrılarak gazeteciliğe başlamıştır. Cüretli fikirlerinden ötürü 1821 de **Courrier européen'den** atılması üzerine kendisini sırf tarih çalışmalarına verdi. 1827 de **İngilterenin Normanlar tarafından fethi tarihi'ni**, 1835 ten itibaren **Merovenjienler devrinin hikâyesi'ni** ve 1850 de **Tiers-Etat'nın meydana geliş ve ilerleyiş tarihi'ni** yayımladı.

TRENDELENBURG, Friedrich-Adolphe (1802-1872). — Alman filozofu. 1833 te Berlin Üniversitesinde yardımcı profesör, 1837 de aslî profesör oldu. 1846 da Berlin İlimler Akademisi üyeliğine seçildi. Eski Liberaller partisi saflarında kısa bir müddet (1849-1851) siyasetle uğraştı. Eserleri: **Mantık araştırmaları** (1840); **Ahlâka müstenit tabiî hukuk** (1860), **Elementa Logices Aristotelicae**, vs.

VOLTAİRE, François-Marie-Arouet (1694-1778). — Ünlü Fransız müellifi. Her neviden birçok eserleri vardır. Voltaire sağlığında edebiyat alanında hakikî bir hâkimiyet kurmuştu. Toleranssızlığa, taassuba, peşin hükümlere, bâtıl inanışlara, köleliğe, sosyal adaletsizliğin her türlüsüna karşı savaşmış, aklı ve adaleti müdafaa etmiştir. Din konusunda deist, siyasette aydın despotluk taraflısı idi. Birçok sosyal reformlar ileri sürdü. Voltaire, İhtilâl öncesi burjuvazisinin ihtiyaç ve özleyişlerini en mükemmel şekilde dile getirmiştir.

YENİ-KANTÇILIK. — Kant felsefesinin en gerici, en köhneleşmiş unsurlarını bir sistem haline getiren, XIX uncu yüzyıl ikinci yarısına ait felsefe cereyanı. 1914 - 1918 harbinden sonra yeni-kantçılık yerini başka bir gerici cereyana, yeni-hegelciliğe bırakmıştır. Yeni-kantçılığın tertipçileri, filozof Liebmann ile Lange ve fizikçi Helmholtz, ilmi Kant'ın idealist felsefesi ile uzlaştırmağa çalışıyorlardı. Bunlar, "bizatihî şey" in varlığını inkâr ediyor, objektif sosyal kanunlara sırt çeviriyor, ilmin normlarını sübjektif kategoriler derekesine indiriyorlardı. Bu düşünürler yalnız "Kant'a dönüş" ü salık vermekle kalmıyor, aynı zamanda Kant'ı, felsefesindeki materyalist unsurlardan ötürü tenkit ediyorlardı. Yeni-Kantçılık en tam şeklini Marbourg ekolü (Cohen, Natorp, Cassires) ile Fribourg ekolünde (Windelband, Rickert) bulmuştur. Yeni - Kantçılık, pek az istisnasıyle II inci Enternasyonalcilerin resmî felsefesi olmuştur. Bernstein, Kautsky, M. Adler ve daha başka revizyonistler Yeni-Kantçılığı marksizm ile birleştirmeğe çalışmışlardır.

YÜKLEM (veya bazen **sıfat**) . — Bir objenin, onsuz ne mevcut olabileceği, ne de anlaşılabileceği ayrılmaz özelliği. Aristoteles, bir objenin mevcudiyetine ayrılmaz bir şekilde bağlı olan özelliklerle bu objenin arızî halleri arasında fark gözetiyordu. Descartes'a göre, yüklemler (sıfatlar) cevherlerin aslî (objektif) özellikleridir: yaygınlık (hayyiz, mekân içinde yer tutma) cismanî cevherin, düşünce de spiritüel cevherin yüklemleridir. Spinoza'ya göre, tek ve aynı bir cevherin sonsuz sayıda yüklemleri (sıfatları) olup insan bunlardan ancak yaygınlığı ve düşünceyi bilir. XVIII inci yüzyıl Fransız materyalistleri maddenin yüklemlerinin yaygınlık ve hareket olduğunu düşünüyorlardı. Diyalektik materyalizm için, maddenin aslî özelliği (yüklem) **hareket**'tir.

marksist düşüncenin temel meseleleri

SOSYAL YAYINLAR serisinde **Sanat ve Sosyalizm** adiyle çıkan, sanat üzerine yazılmış bazı etüdlerinden sonra **Plehanov** artık Türk okuyucuların yakından tanıyıp takdir ettikleri bir düşünür olmuştur. SOSYAL YAYINLAR, bu kitapta, **Sanat ve Sosyalizm**'e gösterdikleri büyük ilgiden aldığı cesaretle okuyucularına Plehanov'un ikinci bir eserini sunmaktadır. **Sanat ve Sosyalizm**'de sosyalist dünya görüşü bakımından sanat meselelerini inceliyen Plehanov, bu kitaptaki yazılarında sosyalist dünya görüşünün felsefî (diyalektik materyalizm) ve sosyolojik (tarihî materyalizm) meseleleri üzerine eğiliyor. Plehanov, ele aldığı meselelerde basit bir tefsirci ve anlatıcı olarak kalmayıp benimsediği dünya görüşünü orijinal bir şekilde işlemek ve geliştirmek gücünü göstermiş bir düşünürdür. Onun, bu işi nasıl geniş bir felsefe ve tarih bilgisine dayanarak yaptığı herhalde okuyucularımızın dikkatinden kaçmıyacaktır.

Plehanov'u okurken, onun bu kitapta toplanan eserlerinin yarım yüzyılı aşan bir zaman önce kaleme alınmış olduğunu göz önünde tutmak lâzımdır. Plehanov'un açıklama ve ispatlamalarının bu yarım yüzyıldan fazla zaman içinde ilimlerin ortaya koymuş oldukları yeni yeni buluşlarla tamamlanması gerekli ve mümkün olabilir. Fakat, ana hatlardaki doğruluk onun başka birçok eserlerine olduğu gibi bu eserine de klâsik bir değer kazandırmıştır.

Seviyesi elverdiği nispette, kitabın açık bir dille Türkçeleştirilmesine çalışılmıştır. Ayrıca, bellibaşlı bazı terimlerle şahıs adları için kitabın sonuna eklenen bir endeks ile okuyucuya metne daha iyi nüfuz etmek imkânı sağlanmıştır.

SOSYAL YAYINLAR
Cağaloğlu, Servili Mescit Sok.
Kurtiş han 107
İSTANBUL

P.K. 716 — İstanbul
Telefon: 27 10 75 den 107

Fiatı 10 Lira

Kapak Baskısı BOZAK Matbaası